MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

9. Jahrgang 1958 Heft 1

Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Großen

Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag gewidmet

Von Adolf Kolping, Münster i. W.

I. Bei der Diskussion[1]) über die albertinische Herkunft des Doppeltraktates „Is. LVI dicit dominus: Ecce ego declinabo" hat man bislang das literarische Verhältnis der beiden Traktate zu einander noch nicht ins Gespräch gebracht. Einer

[1]) A. Fries CssR, *Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?* in: FrZPhTh II (1955), 28–67 (zit. Fries), bezweifelt die albertinische Abfassung. Für Albert als Verfasser sprechen sich aus Fr. Pelster SJ, *Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie Alberts des Großen,* in: Schol 30 (1955), 388–402, und besonders, nachdem A. Kolping, *Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung,* in: FrZPhTh II (1955), 197 f. Anm. 2 (zit. Kolping die Drucke) vom Handschriftlichen her scheinbare Divergenzen zwischen Albert und Meßerklärung ausgeräumt hatte, Hans Jorissen, *Meßerklärung und Kommuniontraktat – Werke Alberts des Großen,* in: ZkTh 78 (1956), 41–97 (zit. Jorissen). Jorissen hat eine Überfülle von Material zusammengetragen, das einerseits die auch von A. Fries nicht geleugneten Zusammenhänge mit dem echten Schrifttum Alberts in noch helleres Licht stellt, anderseits aber auch für die Divergenzen, die aufzutreten scheinen, plausible Erklärungen zu geben vermag. Bisher hat sich A. Fries leider noch nicht mit den Argumenten Jorissens in der gleichen Ausführlichkeit auseinandergesetzt, wie dieser es mit den seinen getan hatte. Die Anmerkungen, die A. Fries, *Zum Traktat Alberts des Großen* „De Natura Boni", in: Festschrift M. Schmaus (München 1957), 237–254, Anm. 29 und 30, zu der Behandlung der drei oder vier Titel für Maria durch Jorissen gemacht hat, sind kein Ersatz für eine Replik auf Jorissens mit aufwendigem Fleiß und wissenschaftlicher Logik vorgelegte Untersuchung. Ernsthafter Diskussion bedürftig sind m. E. die Frage nach der Stellung Alberts zur rememorativen Meßallegorese (Fries S. 56), die der Verfasser des Doppeltraktates bekanntlich scharf ablehnt, und die Frage nach der Daseinsweise der Species-Accidentien (Fries S. 44 ff). Zur ersten Frage können wir hier etwas beitragen, zur zweiten vgl. Jorissen S. 68 ff. Wenn Albert in dem unserem Doppeltraktat zeitlich am nächsten stehenden Super Johannem (Borgnet 24, 281 b) noch die Erhöhung der Qualitas, der Grundlage der übrigen Accidentien, in den Stand einer Substanz vertritt, gegenüber der neuen These im Doppeltraktat, wo die Accidentien eine Art intentionaler Gegenwart haben (esse ... simile isti esse, quod habet in medio et ei quod habet in sensu, vgl. Jorissen S. 69 Anm. 100), dann hat „Albert gegenüber dem Scriptum (und noch gegenüber dem nahen Sup. Joh.) in der Frage der Akzidentien seine Meinung geändert" (Jorissen S. 69). Vielleicht stellt aber ein tieferes Eindringen in die literargeschichtlichen Zusammenhänge unseres Doppeltraktates eine so „kurzfristige Meinungsänderung als nicht so unwahrscheinlich hin, wie es zunächst scheinen möchte".

aufmerksam vergleichenden Lektüre beider Teile[2]), der Meßerklärung (sM) und des systematischen Traktates, der Summa de corpore domini (CD), legt sich die Vermutung nahe, daß C D f r ü h e r a l s s M g e s c h r i e b e n w a r. Hierfür gibt es folgende Gründe.

So finden sich z. B. keine Verweise in CD auf sM[3]). Das fällt besonders dort auf, wo in CD zur Sprache kommt, was schon in sM behandelt worden ist. Dazu gehören so spezifische Fragen wie die nach dem Sinn der Fractio panis und des Ite missa est[4]). In gleicher Weise finden wir bei der Frage der Konsekrationsform[5]) und zumal der die Konsekration umgebenden Meßtexte[6]) in CD keine Bezugnahme auf sM. Dies ist um so erstaunlicher, als doch eine Rückerinnerung leichter sein mochte, denn eine planende Vorerinnerung. Wohl begegnen uns in der Meßerklärung Hinweise auf das, was den Leser in CD noch erwartet, zum ersten Male nach der Konsekration[7]) und dann noch häufiger später[8]).

---

[2]) Die Zitation erfolgt unter Stellenangabe der Seite in der Ausgabe von A. Borgnet Bd. 38 (zit. Bo), doch unter Berücksichtigung des aus den Hss hergestellten kritischen Textes. Weicht dieser von dem Text bei Bo ab, so wird zitiert (Bo text). Zur hs-lichen Überlieferung vgl. A. K o l p i n g, *Die Drucke;* d e r s e l b e, *Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung,* in: Schol 31 (1956), 70–84 (zit. Kolping, Abbrev.). Eine literarkritische Vergleichung ist gar nicht zuverlässig möglich, ohne auf den kritisch gesicherten Text zurückzugehen. Dieser lag in wesentlichen Teilen H. Jorissen im Unterschied von A. Fries vor. So ist auch die von A. Fries (S. 46 A 4 und S. 64) herangezogene Notiz aus der Chronik des Martin von Troppau über Ignatius von Antiochien (Bo 139 a) aus der Diskussion auszuschalten, da sie (wohl durch die Kölner Albertisten) erst 1477 in dem zweiten Druck (Joh. Guldenschaff Köln, GW I 701) des Doppeltraktates vorkommt (K o l p i n g, *Abbrev.* S. 78 demnach zu verbessern). Gegenüber „Die Drucke" und „Abbreviation" benutze ich jetzt als zusammenfassende Siglen für den niederrhein. Text 3 (bisher 51) mit 41 (C), 42 (P 511) und 411 (511), für den bayerisch-österreichischen Text 4 (bisher 3/ 52) mit den Untergruppe 41 (3, Ulm-Augsburg. Text), 412 (32) und 42 (52, süd-östlicher Text). Die Siglen des südwestlichen Textes 1 und des italienisch-spanischen 2 bleiben.

[3]) Mit Ausnahme des Anfanges von CD Bo S. 191 text: Quia autem de sacramento altaris multa sunt quae specialem habent difficultatem, ideo haec ad finem reservavimus. Freilich gibt es auch in CD Fälle, wo innerhalb desselben Traktates kein Bezug auf schon Gesagtes genommen wird, vgl. Bo 268 b bzw. 370 b mit 406 a bzw. 409 b, wo beide Male und gleich behandelt wird, warum nach der Wandlung trotzdem noch von dem panis und calix die Rede sei, obwohl sie schon Leib und Blut Christi geworden.

[4]) Zur Fractio panis vgl. Bo 265 b, während sM Bo 157 einen Hinweis auf Behandlung in CD g i b t, zum Ite missa est vgl. in tr. V Bo 347 und in tr. VI Bo 358 b. Doch darüber unten S. 5, 1. Abs.

[5]) In tr. VI während der langen Ausführungen über die Konsekrationsform (Bo 385–414 b) keine Erinnerung an sM, wohl aber sM Bo 123 Hinweis auf CD.

[6]) Während die Konsekrationsform sM breviter transcurrendo behandelt werden sollte, ist das für die umgebenden Gebetstexte sM nicht der Fall. Dennoch finden wir in der Behandlung der auf die Konsekration folgenden Texte CD Bo 405 – 414 keinerlei Bezugnahme auf sM.

[7]) Bo 122 b text: Haec breviter de confectione sacramenti transcurrimus, quia post officium Missae specialem de hoc tractatum longum faciemus, in quo ipsum sacramentum in sex generibus ponemus, scilicet in genere gratiae, in genere doni, in genere cibi, in genere communionis, in genere sacrificii et in genere sacramenti. Ponemus et singulorum generum species et differentias, et propria et effectus subtiliter investigabimus. Et ille tractatus supplebit prolixe quidquid hic est breviter transcursum. Si enim hic ille tractatus positus fuisset, multa dici oporteret, quae ad officium Missae non multum videntur pertinere. Vielleicht wäre auch die Aufzählung unter A. 68 noch auszuwerten.

[8]) Zu den alttestamentlichen Typen der Eucharistie sagt der Verfasser Bo 128 b text: Et de hoc in ante habitis satis dictum est, et multa de hoc in ultimo tractatu scribuntur (mit Hss-Gruppe 12 und 2, B und TR, gegen scribentur codd). Zu der Brotbitte im Vaterunser heißt es abschließend B 152 b: Et quia infinita sunt hic dicenda de hoc pane, in fine post officii Missae expositionem resumentes tractabimus de ipso cum subtilitate. Bo 157 b: De fractura autem illa et masticatione et contritione multa in sequentibus dicemus, quae usque illus differemus, quia hic sine magno dispondio huius tractatus dici non possent. Er denkt an CD tr. III subd. I c. VII (Bo 285 ff).

In der Erklärung zum Neunten Artikel des Nicaeno – Constantinopolitanum[9]) ist die Bezugnahme auf CD auffälligerweise im Perfekt gehalten: Et de hoc in libro de corpore Christi satis dictum est. Damit muß wohl CD gemeint sein[10]). Man könnte an sich mit Bezug auf „Christi" meinen, daß es sich um einen anderen Traktat als den albertinischen CD handeln müsse. In dem Explicit des 2. Traktates ist nämlich die Rede von der Summa de corpore *domini*. Doch will das nicht viel besagen. Auch in der handschriftlichen Überlieferung findet man sehr oft „domini" durch „Christi" bei Bezeichnung des Traktates[11]) ersetzt. Während also sonst die Hinweise in sM auf CD im Futurum stehen[12]), als wolle der Verfasser den Traktat CD noch schreiben, hat er im Rahmen jenes Neunten Artikels diese Fiktion vergessen und sich an das gehalten, was schon vorlag, nämlich CD.

Jenes Explicit zu CD ist wohl in seinem Text und in seiner Stellung unmittelbar nach dem systematischen Traktat ebenfalls ein Beweis dafür, daß dieser ursprünglich ohne den Zusammenhang mit der Meßerklärung geschrieben war. An sich könnte, bei dem vordringlichen Charakter, den das hl. Sakrament auch in der Meßerklärung einnimmt, in dem Explicit die Meßerklärung einbeschlossen gedacht sein. Aber offenbar war für eine technische Bezeichnung der Meßerklärung die Wahl doch auf einen anderen Ausdruck gefallen. SM[13]) sagt der Verfasser: „Propter preces multorum suscipimus ad tractandum mysteria Missae." Ungeachtet der bekannten Ablehnung, die der Verfasser in teils sehr scharfen Worten gegen eine allegorische Meßerklärung ausspricht[14]), übernimmt er hier doch die traditionelle Vorstellung von den im

[9]) Bo 72 b. Weder von A. Fries noch von Jorissen erwähnt.

[10]) CD tr. III, subd. IV, c. III (Bo 326 a s text): Debet autem accipi (eucharistia) in caritate ecclesiasticae unitatis, quia apud schismaticos et haereticos hoc sacramentum ad salutem non invenitur ... ecclesia unita corpus Christi est mysticum, quam significat corpus Christi verum, quod sub forma panis continetur ... Haec unitas ecclesiastica est unica tunica inconsutilis quae etiam a crucifixoribus scindi non potuit. Unter den Belegen fehlt in CD die einzige in sM Bo 72 b erwähnte Stelle Cant. VI (8): „Una est columba meä, die sM 97f nochmals in gleichem Zusammenhang gestanden hatte.

[11]) So schon Toledo, Cabildo de la Catedral 17–18 (Sigl T), s. XIII ca finem. Auch auf der Tabula des Ludwig von Valladolid (Scheeben Les écrits S. 6) und Petrus von Preußen (ebd. S. 25) heißt die Summa so. Siehe auch unten A. 21.

[12]) Man beachte auch oben Anm. 8 Bo 128 b text das Praesens: scribuntur!

[13]) Bo 5 text. SM Bo 152 b nennt er den ersten Teiltraktat officii Missae expositionem. SM 87a spricht er von der expositio des Gloria.

[14]) Vgl. bei dem Kyrie (Bo 16 b text: Huiusmodi adaptationes quae non nisi in numero concordant, pro certo parum valent et in multis sunt derisibiles), bei der Zahl der Meßcollectae (Bo 42 f; Tales rationes penitus nullae sunt et derisibiles), bei dem Stillgebet der Secreta (Bo 80 b: Weil keine Anzeichen für Jesu Sichverbergen in den Sekretgebeten sich finden, ideo apud me nihil valent tales adaptationes), bei dem laut gesprochenen Per omnia saecula (Bo 80 b: Zur Erklärung durch die in der Palmwoche wieder einsetzende laute Predigt Jesu dico quod hoc meo iudicio nihil valet ad propositum, et quod sancti aliquando hoc dicunt, pro certo sunt quaedam ex parva convenientia sumptae adaptationes), bei den Kreuzen im Kanon (Bo 100 b die ersten drei wegen der Verhöhnungen vor den Hohenpriestern, dem Herodes und Pilatus: est derisio, quia de hoc nulla fit mentio in littera; B 118 text die fünf vor der Wandlung, deren allegorische Erklärungen er bezeichnet als absurda ... deliramenta et hominum illitteratorum qui se doctores profitentur insanias et nugas. Et suis doctrinis detestabilem faciunt theologiam, bei den fünf nach der Wandlung Bo 126 b text: Quod autem quidam dicunt hic quinque cruces fieri propter Christi quinque vulnera, reputo derisionem), bei dem späteren Altarkuß und den beiden Kreuzen über Hostie und Kelch und der Eigenbekreuzigung des Priesters (Bo 130 b: Judaskuß, vincula et tractiones quibus trahebatur dominus ad Annam pontificem, sputa quibus consputus est dominus ... omnino profanum est, et omnibus fidelibus abominandum), bei der Erhebung der Stimme zum Nobis quoque (Bo 137 b text: Quod significat Christi cum clamore in cruce mortem, reputo derisionem, quia submisse clamat sacerdos, et Christus clamavit alte, et propterea nulla fit in littera mentio de Christi clamore), bei dem Schweigen des Kanons (Bo 141 b: Daß es jenes abgeschiedene Schweigen bezeichne, quod dominus cum discipulis habuit, quando sermone finito oravit tertio, non credimus et derisionem reputamus, quia nulla de hoc penitus fit mentio in littera), vor allem aber bei Erklärung der Communio (Bo 163 a: Freude über die Auferstehung und die Wiederholung sei Andeutung des freudigen Weitersagens der Auferstehungskunde, welche Erklärung er nicht für wahr hält, weil daran nicht die Bezeichnung Communio erinnert und weil meist von Auferstehung in diesen Gesängen gar nicht die Rede sei. Verum tamen est, quod antiqui monachi quidam hoc tradiderunt, cuius aliam non puto causam esse, nisi quia melius aliquid tradere nescierunt.). Bo 90 a: „Et de hoc ... byssus habet", wurde von der Ausgabe Köln 1477 (Sigl K) eingefügt, ist also zu streichen.

Meßvorgang vorhandenen Mysterien. Freilich wird er diese Mysterien anders, als in der allegorischen Meßerklärung üblich, ausführen.

Diesem Satz in der Einleitung zur Meßerklärung korrespondiert nun eigenartig eine Bemerkung, die zwar in einigen Textformen[15]) - sekundär, wie ich glaube - ausgelassen worden ist. Sie schließt sich unmittelbar an das Explicit zur Oration Omnipotens sempiterne deus[16]) an. Dieser Zusatz ist nicht in den auf sekundäre Textgestalt zurückgehenden Drucken enthalten. Er lautet: Nunc autem laborabimus ad mysteria totius Missae explananda, adiuvante eo de cuius dulcissimo corpore iam licet balbutiendo locuti sumus. Hier fällt das Futurum laborabimus auf. In einigen Texttypen[17]) hat man es in ein Perfekt (laboravimus) verwandelt. An sich wäre eine Verlesung oder Verhörung von v und b möglich, wie es oft in handschriftlicher Überlieferung begegnet. Man möchte natürlich am Schlusse eines solch langen Opus auch versucht sein, das Perfekt als die richtige Leseart anzusehen. Doch dem widersetzt sich bereits der Sinn und das Perfekt des anschließenden Relativsatzes. Zudem muß aus Gründen der handschriftlichen Überlieferung, die hier nicht näher dargelegt werden können, das Futurum die ursprüngliche Leseart sein. Diesen merkwürdigen Text, der von einem Lobspruch auf das hh. Sakrament und der Oration Perficiant in nobis gefolgt ist[18]), erkläre ich mir so, daß der Verfasser mit dem Zusatz nach Fertigstellung von CD die Absicht aussprach, nun auch noch eine Erklärung der Mysterien des gesamten Meßablaufes zu schreiben. Als die Meßerklärung vorlag, hat der Verfasser, oder wer immer, den zuerst geschriebenen Traktat dem Abschreiber an die zweite Stelle angewiesen, und die Unverständlichkeit jenes Zusatzes auszumerzen, blieb sekundären Textgestaltungen überlassen.

Was aber weiterhin für eine solche Entstehung des Doppeltraktates spricht, wie ich sie hier zur Diskussion stellen möchte, ist der merkwürdig unausgeglichene Anfang von CD[19]). Diese Ungelenkheit des Eingangs haben Abschreiber bemerkt, indem sie CD (so Ulm-Augsburg, Typ 412) erst an der Stelle „Hoc est sacramentum sacramentorum" beginnen ließen. Möglicherweise *hatte* CD zunächst tatsächlich so begonnen. Man braucht in dem Folgenden nur zu streichen: Dico igitur quod und evtl. den Satz: Neque unum genus ... contentivum, so erhält man einen lesbaren Anfang. Wie der Eingang aber heute vorliegt, ist unter anderem

[15]) Auslassung im italienisch-spanischen Text (Typ 2), im Ulm-Augsburg-Text (Typ 41, sicher Abschrift einer Abschrift vom Exemplar), im niederrheinischen Text (Typ 3, frühe Abschrift vom Exemplar).

[16]) Bo 433.

[17]) Gruppe 111 mit ihrem Urtyp München Clm 28 180 (Sigl M) vom Jahre 1281 (K o l p i n g, *Abbreviation* S. 76), ferner Heiligenkreuz 22 (2 I Ca), s. XIV, Sigl H und dessen Abschrift Zwettl 62 (Sigl Z), dies auf Grund von Stams c. 1 (anno 1304), der Abschrift von M^1.

[18]) Salve, salus mundi, verbum patris, hostia vera, viva caro, deitas integra, verus homo, tibi incorporati mereamur offerri in templo maiestatis divinae ad corpus tuum, quod in dextera patris est, tibi sociati, ut aeternitatis tuae futuri simus participes et beatitudinis tuae consortes et sanctae incorporationis tuae concorporales, quia tibi est honor et gloria in saecula saeculorum. Perficiant in nobis, domine, tua sacramenta, quod continent, ut quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Per dominum. Cf. Gregorianum Lietzmann 166,8; Gelasianum Wilson 671. In CD, besonders tr. III und tr. VI, aber auch tr. I, V (Bo 211 b) vorkommend, findet sich eine Zitation dieser Oration ebenfalls sM (Bo 164 a). Statt quae in den Sakramentar-Ausgaben steht stets quod.

[19]) Bo 191 text: Quia autem de sacramento altaris multa sunt ... Zu der Betonung, er wolle cum devotione et subtilitate der Erörterung obliegen, steht in einer gewissen Spannung der Schluß Bo 432 b text: Et si quid lectori in dictis displicet, parcat simplicitati, quia etsi non subtiliter, tamen utiliter multa in eis dicta inveniet. An sich hatte bereits sM Bo 152 b in Aussicht gestellt, daß über das eucharistische Brot cum subtilitate in fine post officii Missae expositionem gehandelt werden solle. Daß der Verfasser sonst von wissenschaftlichem Selbstbewußtsein ist, begegnet auf Schritt und Tritt. Auch sM hat eine Demutsformel am Schluß (Bo 165 b: alia subtilia melioribus relinquendo), sodaß man die von CD nicht etwa einem anderen als dem Verfasser der ganzen Schrift zuschreiben könnte.

die zweimalige Erwähnung der sechs Stichwörter auffällig, nach denen das Thema abgehandelt werden soll. Bei Überlegungen anläßlich einer neuen Textrezension des Doppeltraktates innerhalb der Editio Coloniensis von Alberts Werken, die ja die bei dem Verfasser fehlenden, dem Benutzer aber dienlichen Einteilungen und Überschriften anzubringen hat, ist man unschlüssig, wo der erste Teil-Traktat[20]) von CD zu beginnen hat. Jammy läßt ihn bei Incipientes igitur beginnen.

II. Sieht man sich die Teile des Doppeltraktates[21]) für sich an, so hat e i n j e d e r e i n e n i n s i c h g e s c h l o s s e n e n C h a r a k t e r. Man entdeckt „nirgendwo die Hand des Kompilators“[22]).

Besonders straff ist die Ausführung der Gliederung in sM[23]). Angekündigte Teile der Gliederung werden nachher ohne Lücken durchgeführt. Innerhalb dieses Teiltraktates gibt es sehr häufig Verweise auf früher Gesagtes, freilich auf noch zu Sagendes nur sM 120a Fractio panis und die erwähnten Ankündigungen für CD. Zweimal begegnet uns auch eine Bezugnahme auf frühere Schriften des Verfassers[24]). Im Unterschied zu CD ist eine quästionenhafte Behandlung in sM selten[25]). Naturgemäß hat die Kommentierung des Meßtextes vielmehr Ähnlichkeit mit der Technik der Schriftkommentare. Auffällig könnte auf den ersten Blick die doppelte Credo-Erklärung erscheinen. Doch ist zu beachten, daß das zweite Formular nur als erläuternde und hervorhebende Ergänzung des ersten aufgefaßt werden soll[26]). Durch Hinweis der Apostolicum-Erklärung auf schon früher Gesagtes[27]), wie auch durch spätere Berufung auf die Apostolicum-Erklärung[28]) ist das Symbolum fest mit dem Ganzen von sM verbunden. Auf einen vermeintlichen Lehrunterschied, den Fries S. 48 zwischen sM Bo 112 a bzw. CD Bo 207 b und der

---

[20]) Tractatus (nicht distinctiones wie seit Jammy) heißen die 6 Teile von CD bei Albert, wenn er Bo 312 b für den ultimus tractatus ... in genere sacramenti ausführliche Behandlung, wie die Transsubstantiation zu denken sei, in Aussicht stellt. Vgl. tr. VI Bo 386 a: in praemissis istius tractatus (Bezug auf Bo 361), Bo 356 a: in secundo huius operis tractatu, Bo 357 b s: in tertio huius operis tractatu, Bo 432 b kurz vor dem „Explicit summa de corpore domini“: sicut in ante habitis in tertio huius summae tractatu est ostensum.

[21]) Für sM gibt es außer Bo 152 b (officii Missae expositio) keine vom Verfasser stammende Bezeichnung für den ersten Teil des Doppeltraktates. Die hs älteste Bezeichnung scheint die Super Missam zu sein, weshalb ich jetzt dieses Kürzel gegen früher MM gewählt habe. Die in den ältesten Verzeichnissen der Werke Alberts vorkommende Bezeichnung De mysterio missae scheint die offizielle des Ordens gewesen zu sein, wie Hss des 14. Jh. aus Dominikanerkreisen, so vor allem Vatic. Pal. lat. 349 (Sigl V, in der Edition Beleg für den Typ 42, den süd-östlichen Text), als Dominikaner-Hs nahegelegt durch ihre Abschrift Würzburg Univ. bibl. M thl. f. 127 b (Sigl W) aus dem Würzburger Dominikanerkloster, und die Bezeichnung in den Werkslisten vermuten lassen. Der zweite Traktat wird als opus, sM (Bo 128 b), auch als ultimus tractatus oder am Schluß als summa bezeichnet, und wenn wir das Explicit ernstzunehmen haben, wäre Summa de corpore domini sein beabsichtigter Titel.

[22]) Jorissen S. 50 Anm. 42.
Wenn B e r n h . G e y e r , der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus (Miscellanea Giovanni Mercati. Studi e Testi 122) S. 405 nach Heinrich von Herford (summa de corore Christi) und nicht nach dem Stamser Katalog (s.d.c. domini) den Text des Heinrich uud Stams zugrundeliegenden Kataloges der alten Legenda (noch 13. Jh.) rekonstruiert und hierin als Titel s.d.c. Christi annimmt (wie bei Heinrich von Herford), so möchte mir scheinen, daß Stams den Text des Kataloges bietet.

[23]) A. K o l p i n g, *Eucharistia als Bona Gratia,* in: Festschrift Bernh. Geyer, Studia Albertina (Münster 1952) 249–278. Dort steht S. 265–271 ein genauer Aufriß der Meßerklärung.

[24]) Bo 149 a text: Regnum dei sicut in aliis operibus saepe diximus ... Bo 152 a text: Haec petitio (Brotbitte) quamvis multipliciter in aliis operibus sit a nobis exposita, Sup. Matth. et Sup. Luc., ... hic non exponemus eam ... Vgl. Jorissen 48 und die dortige Parallele Sup. Joh.

[25]) Ansätze Bo 14 b, 16 b, 74 a, 134 a ss den ausführlichen Exkurs über die Totensuffragien der Kirche.

[26]) Bo 66 a: Symbolum non aliud ab ipso quod dictum est, sed eosdem articulos magis ad erroris exclusionem explanaverunt.

[27]) Bo 65 a auf 60 a (Catholica), Bo 74 a auf 36 a (Amen), Bo 74 b auf 59 b (sprachliche Form des Glaubensartikels).

[28]) Bo 102 b innerhalb der Kanonerklärung: Haec ecclesia dicitur sancta, quia spiritu sancto sanctificata, sicut in ante habitis in expositione Symboli dictum est.

sonstigen Lehre Alberts über das Verhältnis Mariens zur Erbsündenfrage [29]) vorzufinden glaubt, hat Jorissen[30]) bereits geantwortet.

Trotz der Gliederung von CD in die sex genera der eucharistia, donum, cibus, communio, sacrificium et sacramentum zeigt dieser Teil nicht die straffe Durchführung wie sM.

Bei flüchtigstem Einblick fällt *die unterschiedliche Länge* der sechs Traktate auf. Die Traktate über die Eucharistie als Speise (tr. III ca. 100 Seiten bei Bo) und als Sakrament (tr. VI ca. 80 Seiten) sind die längsten, denen die Traktate II, IV und V mit ca. 10 Seiten und tr. I über die Eucharistie als die Bona gratia mit ca. 20 Seiten gegenüberstehen.

Gleich auffällig ist auch *die verschiedene Form der Darstellung.* Die kleineren Traktate sind *thetische Ausführungen,* die, wenigstens in I, II und IV, teilweise auch in V, nicht so sehr der dialektischen Ausarbeitung theologischer Erkenntnisse, als vielmehr – oft in schriftmeditativer Form, unter Beiziehung alttestamentlicher Akkomodationen – der affektiven Kontemplation, freilich intellektueller Prägung, dienen. Unablässig kreisen die Überlegungen um die Wahrheit von der persönlichen und substanzialen Gegenwart Christi im hl. Sakrament, die in der Lehre von der Transsubstantiation ihre dogmatische Begründung hat. Immer neuen Antrieb holt sich diese Meditation aus der Parallele zu dem Naturbereich, vor allem, was dort vollkommene Nahrung, Brot und Wein, bedeuten, und wie der Ernährungsvorgang im Körperlichen abläuft, aber auch aus dem Auffinden stets neuer Übereinstimmungen (convenientiae) dieses Sakramentes mit alttestamentlichen Aussagen und Gestalten, die rückblickend als Vorauszeichnungen (praesignationes) gedeutet werden müssen. Einmal endet die Darlegung geradezu in einem doxologischen Sermonen-Schluß[31]). Man könnte als Unterlagen für solche Partien religiös-aszetische Vorträge vermuten.

Darstellungen ausgesprochen lehrmäßiger Art begegnen uns wie auch teilweise in tr. V in den großen Traktaten III und VI[32]). Am meisten treten sie *als Quästionen* auf[33]), und wir finden dieselben Formen wieder, die uns aus Alberts Sentenzenkommentar bekannt sind. Die schulmäßigere Form in der Häufung von vielen Einzelobjektionen oder gar in der Entwicklung dieser Einzelobjektionen zu kleinen Fragekomplexen (quaestiunculae, der Ausdruck kommt selbst nicht vor, wohl in Hss am Rande) und Korrolaren (Iuxta haec quaeritur), die mit ihren vorläufigen Begründungen vorgeführt werden, um dann nach einer meist knappen Determinatio magistralis, wie sie uns auch aus Albert bekannt ist, der Reihe nach beantwortet zu werden, begegnet uns im VI. Traktat, zumal mehr und mehr gegen das Ende hin. Wie schon einmal sM bei der Frage nach dem Nutzen der kirchlichen Suffragien für die Verstorbenen (Bo 134 a ff.), tritt die schulmäßige Form zumal in tr. III (vgl. besonders den dritten Untersuchungspunkt, nämlich wie der ganze Christus je unter den Gestalten zugegen sein könne. Bo 305–316) und am Anfang von tr. VI (vgl. hier c. I des IV. Untersuchungspunktes, nämlich die Azymenfrage, Bo 416 ff.) ganz

---

[29]) sM Bo 94 a: Jesu Leib ist heilig, weil er unberührt von jeder Sünde durch den Gottessohn ist aufgenommen (das augustinische assumptum) worden. Et hoc fecit sancti spiritus purgatio, qui praevenit in beatam virginem, purgans et purificans sanguinem, ex quo factum est corpus Christi.

[30]) S. 73 f. Die strittige Stelle CD Bo 207 b lautet nach den Hss: „Corpus autem ex purissimis est sanguinibus gloriosae virginis, quae (so B QVC, wahrscheinlich auch T, was verbessern in ‚qui' M R T[1]) Bo Jorissen, in ‚quo' die Hs P des niederrheinischen Typus) spiritus sancti gratia sunt mundati, numquam ulla originalis vel actualis peccati macula infecti (infectum Jorissen)". Die Lesarten „quae" und (völlig ohne Schwanken der Hss) „infecti" sind durch die besten Repräsentanten der ältesten und zwar, wenn T auch so gelesen hatte, der gesamten ältesten Hss-Typen belegt. Ich möchte annehmen, daß der Verfasser (oder bei „quae" der Schreiber eines Exemplar, wenn ein solches vorhanden war) zunächst durch „virginis" zu einem „quae" abgelenkt wurde, dann das Partizip „infecti" auf „ex purissimis sanguinibus" als Erläuterung zu „purissimis" empfunden hatte. Ich möchte mich also nicht der Konjektur infectum von Jorissen anschließen. Dieses Beispiel zeigt aber, daß auch bei Iam edita eine kritische Ausgabe dennoch erwünscht sein muß.

[31]) CD tr. III Bo 329 b text: Dicit David in Psalmo (XV, 11) „Adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem", ad quas nos perducat etc.

[32]) So tr. III, I. Untersuchungspunkt, wo die Eigenschaften einer wahren und guten Speise betrachtet werden, besonders auch Bo 265 ff (Brechung der euch. Species); ebenso tr. VI, I. Untersuchungspunkt, wo über die Einsetzung gehandelt wird.

[33]) Tr. III Bo 263 a: non dissimulanda quaestio, tr. VI Bo 378 a: Ad hanc igitur quaestionem, Bo 378 a: sicut nuper innuimus in quaestione praecedenti.

zurück gegenüber einer souveränen Behandlung der traditionellen Probleme der Eucharistielehre. Die Frage nach der Seinsweise der Accidentien[34]), aber auch z. B. die Behandlung der Azymenfrage, die freilich noch in traditionelleren Bahnen sich bewegt[35]), zeigen einen Theologen, der mit den geistigen Bewegungen seiner Zeit vertraut ist. Das Gleiche muß man annehmen gegenüber der Erwähnung der Einsetzung des Fronleichnamsfestes, wenn ich jene Stelle, die textkritisch wiederhergestellt werden konnte, recht verstehe[36]). Durch Bezugnahme auf früher Gesagtes, sei es mittels Stellenangabe[37]), sei es mittels allgemein gehaltener Verweise[38]), seltener mittels Ankündigung künftiger Ausführungen[39]), sind die Teile von CD unter einander verbunden. Nimmt man die in den sechs Traktaten durchgehend gleichen Lehranschauungen hinzu (die übrigens auch sM eigen sind), so gewinnt man den Eindruck, daß der Teiltraktat CD aus einem Guß konzipiert und geschrieben ist.

Aber im Unterschied von sM weist er in der Form, wie er heute vorliegt, Unvollkommenheiten auf, deren Gründe natürlich kaum ganz zu klären sein werden.

So fehlt bei der Frage nach der eucharistischen Immixtio die Beantwortung des dritten, entscheidenden Einwandes (Bo 296 b), daß täglich der Priester ein Drittel der Hostie in den Kelch senke (Bo 296 a: Adhuc quod in frequentatione sacramenti), möglich, weil darüber schon im Zusammenhang mit der Dreiteilung der Hostie gesprochen war (Bo 265 b). Tr. VI (Bo 431 b) fehlt die Erwiderung auf den dritten Einwand (Bo 430 b), der von dem Wiederaufleben der fiktiv empfangenen Taufe gesprochen hatte. Dann ist schwer zu sagen, wo noch darüber gehandelt wird, was in der Einteilung des IV. Untersuchungspunktes zum tr. III in Aussicht gestellt ist[40]). Vielleicht ist an tr. IV (communio) gedacht. Im VI. Traktat, bei der Frage nach der sakramentalen Form über das Brot, steht als 5. Quaestiuncula die nach der Notwendigkeit des „enim" (Bo 388 b: Quaerunt etiam quidam), aber sie wird erst nach allen anderen (Bo 391 b) vorgenommen. Später, bei Besprechung der auf die Konsekration folgenden Gebete (quaedam consequentia ad utramque formam) ist die Erwähnung des Tertium (Bo 405 a) unorganisch. In Wirklichkeit wird nachher die Frage, warum auch Auferstehung und Himmelfahrt kommemoriert werden, wie vorher angekündigt, an zweiter Stelle behandelt (Bo 408 a)[41]). Endlich machen in tr. VI die Dubia (Bo 413 b ss) den Eindruck, daß sie an einer unorganischen Stelle stehen. Sie werden korollarmäßig (text: Iuxta hoc autem habent explicari quaedam dubia ex

---

[34]) Oben Anm. 1.

[35]) Bo 419 a: Haec igitur sunt potissima, quae ego ipse legi in Graecorum assertionibus. Diese im Ganzen des Werkes einzigartige Berufung auf eigenen Einblick in Quellen muß auf sehr persönliche Befassung mit diesen Fragen und mit der Diskussion mit den Griechen zurückgehen. So kann nur ein Mann schreiben, der sich auf nicht alltägliche Informationen stützt.

[36]) Bo 306 b text: Adhuc. Quid esset necesse tantum festum (so Hss, nicht apparatum Bo) facere pani et vino, quae non nisi significarent corpus et sanguinem Christi? Quia etiam sine tali apparatu panis per solam institutionem posset significare corpus et vinum posset significare sanguinem. Vgl. K o l p i n g, *Abbreviation*, S. 78 Anm. 33. Einsetzung des Fronleichnamsfestes durch Urban IV. (man denke an Alberts Beziehungen zu diesem Pontifikat) in der Bulle Transiturus vom 11. 8. 1264.

[37]) Oben Anm. 20, ferner Bo 366 b: Iam autem in praemissis in quibus de tertio genere sacramenti locuti sumus, ostensum est, quomodo oportet esse materiam panis de frumento et materiam vini (Bezug auf tr. III Bo 237 b ff und 280 a ff). Rückverweise als Beleg der Erfüllung des geplanten Aufbaus (zu Beginn eines jeden Traktates und innerhalb einzelner Traktate) seien nicht eigens erwähnt.

[38]) Hier seien folgende, sich auf weitere Abstände im Werk erstreckende Verweise genannt. Im VI. Traktat Bo 391: Ideo etiam diximus in ante habitis, quod „memoriale" vocatur, Bezug auf tr. II Bo 223 ff. Die tr. I, c. V (Bo 211 b) aus dem ersten Kapitel von Pseudo-Dionysius cael hier erwähnte Aussage, daß die Eucharistie die Frucht der ewigen Seligkeit symbolisiere, wird tr. III (Bo 328 a: sicut in ante habitis diximus) mit genauerer Angabe ihres Inhaltes (divinae eucharistiae assumptio beatam Jesu in beatitudine significat perfruitionem) als tr. I, c. V, und nochmals tr. VI, I. Untersuchungspunkt, c. I (Bo 354 a: institutum in signum futurae beatitudinis, de quo licet quaedam ex verbis Dionysii in praehabitis dicta sint, tamen . . .) in Erinnerung gerufen. Tr. VI (Bo 369 a) weist auf tr. III, III. Untersuchungspunkt, c. I (Bo 305 ff) in Sachen der drei Meinungen über die Art des Enthaltenseins Christi in den eucharistischen Species.

[39]) Tr. III (Bo 312 b) stellt die ausführlichere Behandlung, wie die Transsubstantiation vor sich gehe, für den ultimus tractatus in Aussicht (plenius patebit).

[40]) Bo 322 text: Tandem autem post omnia hoc videndum est, qualiter iste cibus sit sumendus, et quid in eo sumatur . . . Quae autem in ipso percipiuntur, posterius dicemus.

praemissis exorta) der Frage nach dem sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum bei der Eucharistie angefügt. Ob der Leib Christi durch die Wesenswandlung des Brotes in den Herrenleib einen quantitativen Zuwachs erhielte, hätte in tr. III bei der Wesenswandlung (etwa Bo 316 b) verhandelt werden müssen, ob die Sakramentsform mit anderen Worten als den kirchlich gebräuchlichen oder mit Zusätzen oder unter Weglassungen noch wirksam sei, hätte bei der Sakramentsform in tr. VI (etwa Bo 405 b, wenn nicht schon früher) zur Sprache kommen können. Hernach (Bo 414 b) schließt sich, in den Quästionenteilen ungewöhnlich, ein Hinweis auf die wunderbare und göttliche Konvenienz an, die sich in diesem Sakrament findet. Abgesehen davon, daß der Text an einer Stelle in seinen Varianten nur schwer auf seine ursprüngliche Form hin zu rekonstruieren ist[42]), ist die Konvenienz mit Beginn der Ausführungen „Et sicut sunt personae omnes" wenig mehr durchsichtig.

Aber gerade diese Konvenienzen und die damit ideel verbundenen alttestamentlichen Vorauszeichnungen machen noch in zwei größeren Zusammenhängen dem Verständnis des literarischen Aufbaues nicht geringe Schwierigkeiten.

Im III. Traktat (eucharistia als Speise)[43]) fragt die erste Untersuchung, welcher Art von Speise die Eucharistie sei, und findet neun Eigenschaften, die in jeder wahren und guten Speise betrachtet werden. Die erste ist die Vornehmheit der Speise aus ihrem Charakter als Speise (cibi nobilitas ex genere). Der Aufbau dieses Kapitels ist nicht so ganz durchsichtig. Zunächst wird vermerkt, daß die Eucharistie als Speise eine vornehme ihrem Charakter als Speise nach sein müsse und zwar deshalb, weil die Eucharistie eine königliche ist, weil sie für die Söhne (des Königs) bestimmt ist, und weil sie aus den Scheuern des höchsten Königs genommen ist. Das wird durch allegorisch angewandte Schriftstellen vornehmlich aus dem AT belegt, was stets in dem Nachweis der Königlichkeit (scil. der Eucharistie) gipfelt (Bo 231 a bis 232 b).

Dann wird die Eucharistie, die ihren artlichen Unterschieden nach Speise und Opfer ist, dem einen speziellen Gesichtspunkt nach, insofern sie Speise und nicht Opfer ist, in ihrer Symbolisierung ins Auge gefaßt. Unter den Tieren findet sie sich zwar in den drei würdigsten gezeichnet, in den Körnern aber wird sie vorausgezeichnet in einem[44]). In den Tieren nämlich wird sie in dem Mastkalb, in dem Lamm und in dem Ziegenbock vorausgezeichnet, die, wie wir lesen, die Speisen sowohl für die Engel wie für die Väter gewesen sind. In den Körnern aber ist sie vorausgezeichnet in dem Manna und in dem Weizenbrot, und sonst in Speisen läßt sie sich nicht leicht vorausgezeichnet finden in einer profanen Speise[45]). Hierauf wird der Grund angegeben, zunächst warum diese Speise in den drei Tieren vorausgezeichnet wird, dann hinsichtlich der Körner. Als Grund hinsichtlich der Körner lesen wir: Was Christus zu unserer Speise gemacht hat, ist seine Liebe, Barmherzigkeit und sein Gehorsam gegenüber dem Vater, und in Bezug auf diese drei wollte er in dem Manna vorausgezeichnet werden, das vom Himmel kam (Gehorsam gegenüber dem Vater) und den Geschmack von süßem (Anzeichen seiner naturhafter Güte entspringenden Liebe) und von fettem (Anzeichen seiner Barmherzigkeit) Öl hatte. Nun würde sich gut der übernächste Satz anfügen, nach dem Philo[46]) berichtet, daß das Manna omnis saporis delectamentum salutare besessen habe. Wie später zu lesen, hatte nämlich Philo

[41]) Wenn Bo 406 b f text fünf Gründe dafür anführt, daß Erheben der Augen durch Christus keine Minderung seiner Gotteswürde sei, und dann diesen causis a doctoribus ante nos assignatis noch zwei hinzugefügt werden, so ist wenigstens der zweite dem vierten der früheren doctores ziemlich gleich.

[42]) Es handelt sich um den Satz Bo 415, den ich aufschreibe, wie er m. E. in der Vorlage aller Hss gestanden haben dürfte: Et (»M) sic (MB T C V^5 Bo, dafür sicut wohl richtig konjekturiert von den Schwesterhss jener vorstehend erwähnten Hss R zu T, P zu C, V zu V^5) Christus secundum (B C »P V^5 est TR V^5 Bo sicut M) ubique in loco secundum deitatem, localiter autem in loco contentus (continetur B) in caelo, ita secundum continentiam cibi non localiter, sed tamen vere ...

[43]) Bo 230 ff.

[44]) Bo 232 b text: In specie autem acceptus iste cibus, inquantum est cibus et non sacrificium, invenitur in animalibus quidem in tribus dignioribus significatus, in granis autem praesignatur in uno.

[45]) Ebd. text: In animalibus enim praesignatur in vitulo saginato, in agno et in haedo, qui leguntur cibi fuisse et angelorum et patrum. In granis autem praesignatus est in manna et in pane frumenti, nec in aliis cibis de facili invenitur praesignatus in cibo simplici.

[46]) A. F r i e s, *Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon,* in: DTh (Fr) 28 (1950) 207 Anm. 4, hat aus dem Principium, das er mit gutem Grunde Albert zuschreibt, gezeigt, daß Albert für die 5 Weisheitsbücher Salomon als Verfasser annimmt, jedoch mit dem Unterschied, daß Sap und Eccli ihm nur indirekt zuzuschreiben seien (quia sumpti sunt de verbis Salomonis,

in seinem Exodus-Kommentar auf den wunderbaren Geschmack des Manna hingewiesen (sapor dulcis et pinguis)[47]). Offenbar steht also hinter der Berufung auf den, „der das Buch der Weisheit verfaßt hat", jene Ansicht von dem süßen und fetten Geschmack des Manna. Dann wirkt dazwischen wie ein Fremdkörper, die Eucharistie aber sei in dem Weizenkorn vorausgezeichnet in den Speisen der Väter in Bezug auf die Stärke der Gnade, die dieses Sakrament gewährt.

Hierauf wird die Vorauszeichnung in den drei vornehmsten Tieren mit Schriftstellen durchgeführt. In den abschließenden und zusammenfassenden Satz wird auf den Gedanken zurückgegriffen, daß eines so großen Sakramentes Speise nicht durch ein und dieselbe einfache Gestalt konnte vorausgezeichnet werden, sondern durch mehrere mußte sie wegen der Mehrzahl ihrer Gnaden würdig vorausgezeichnet werden[48]). Dann kommt bezüglich der Körner ein Satz, der fast wörtlich vorhin auch schon zu lesen war, nur diesmal um den Gedanken bereichert (der um der Einordnung unter das Stichwort granum wohl notwendig wurde), daß das Manna in Art von Korianderkörnern herabfiel. Im Unterschied zu früher werden nun fünf Gründe namhaft gemacht, die eine Konvenienz zwischen dem Manna und der eucharistischen Speise begründen, und diese fünf Konvenienzen werden – anders die Behandlung bei den drei Tieren! – sehr genau durchgeführt. Auch diese Darlegung wird durch eine Zusammenfassung abgeschlossen[49]).

Jetzt wird aber nicht, wie man nach Bo 233 a erwarten könnte, nachgewiesen, wie auch im Weizenbrot in den Speisen der Väter eine Vorauszeichnung (quantum ad robur gratiae quod praestat hoc sacramentum) erfolge. Vielmehr begegnet uns wieder der Gedanke von der edelsten Art der Brotgattung[50]). Huius autem sacramenti materia tamquam in cibo sui generis nobilissimo accipitur in pane de frumento[51]). Es wird nun gesagt, daß Christus sich gerade diesem Weizen verglichen hat, und dann – in vier Vorzügen, nach denen man bei der Wahl von Körnern zu schauen pflegt, Farbe, Gestalt, Größe und Reinheit (wohl der Nährkraft) – daß demnach das Weizenkorn bzw. das Weizenbrot in der Gattung der Brotspeise mit der edelsten Speise verglichen wird[52]). Ehe aber der Schlußsatz des Kapitels erfolgt[53]), werden noch Schriftstellen gebracht, aus denen die Wertschätzung des eucharistischen (Weizen-)Brotes hervorgeht.

---

ideo dicuntur Salomonis, Vatic. lat. 4245 f 22 vb). Auch in CD (tr. III Bo 254 b) ist Salomon der Sprecher des Verses Prov. XIII, 19. Wenn aber an unserer Stelle Bo 233 a text gesagt wird: Refert enim Philosophus qui librum Sapientiae fecit, quod omnis saporis in cibo patrum exeuntium de Aegypto fuit delectamentum salutare, dann deshalb, weil es Albert darauf ankommt, zu zeigen, daß Sap im Sinne der von Philo im Exod.-Kommentar gegebenen Erklärung zu verstehen sei, da Philo der direkte Autor sei. Bekanntlich hatte Hieronymus (De viris illustr. c. 11) Sap dem Philo als Verfasser zugeschrieben. Auf die textkritische Frage, ob hier Philo oder Philosophus zu lesen sei, kann jetzt nicht eingegangen werden. Für die Sache mag es nichts ausmachen, da mit diesem Philosophus wohl Philo gemeint ist (vgl. Hieronymus l. c.).

[47]) Bo 235 b text: Dicit enim Philosophus in suo Exodo quem fecit texendo Pentateuchi historiam, quod manna masticatum semper convertebatur ad saporem desideratum a comedente, ita tamen, quod vincebat in eo sapor dulcis et pinguis, ut ex dulcedine reficeret naturam, et ex pinguedine condiret cibum, et ex affecto sapore ad quem convertebatur, satisfaceret appetitui comedentis. Et hoc est quod ut dicit Philosophus intendit Psalmus (LXXVII, 29–30).

[48]) Bo 235 a. 1. Abs.

[49]) Bo 237 b: In omnibus ergo quinque dictis convenit manna cum eucharistia, et talis convenientia in divinis „concordia" vocatur. Sic ergo per manna eucharistia praesignatur.

[50]) Nach Besprechung, wie das Engelbrot in dem Mastkalb vorausgezeichnet ist (Bo 233 a), erklang im Schlußsatz der Gedanke der Vornehmheit dieser Speise, Bo 234 a: Sic ergo pretiositas et nobilitas istius cibi in vitulo significatur saginato. Sonst fehlte er aber sowohl in der Angabe Bo 232 b (Anm. 44 f), wie auch bei der Angabe Bo 235 a und der Besprechung der Konvenienz zwischen Manna und Eucharistie. Man spürt das Abweichen des Schriftstellers von seinem ursprünglichen Gedanken oder auch die Aufnahme eines schon vorliegenden Textes.

[51]) Bo 237 b.

[52]) Bo 238 a text: In granis enim quattuor considerantur quando eliguntur, color scilicet, figura, quantitas et puritas substantiae, si debeant esse nobilia. Haec autem omnia in grano frumenti inveniuntur. Bo 238 b text: In quibuscumque granis ista quattuor inveniuntur, illa sunt nobiliora, et ideo materiae corporis (corpori *c o d d*) domini apta. In nullo autem inveniuntur ita sicut in grano frumenti, et ideo de nullo grano nisi de grano frumenti corpus domini potest consecrari. Patet igitur, quod in genere cibi panis ista grana nobilissimo cibo comparantur (comparatur *c o d d*).

[53]) Bo 239 b text: Haec igitur est causa, quod in genere grani non nisi de grano frumenti hoc sacramentum confici potest.

Was eigentlich mit diesem Kapitel von der ersten Eigenschaft der eucharistischen Speise, ihrer Vornehmheit auf Grund ihres Speisecharakters (cibi nobilitas ex genere), gesagt werden sollte oder dem Verfasser bei der Aufstellung der Eigenschaften vorschwebte, könnte man vielleicht zum Eingang des zweiten Untersuchungsthemas dieses III. Traktates kennenlernen, bei der Frage, wie der mit dieser Speise zusammen genossene Trank beschaffen sein müsse. Dort betrachtet der Verfasser als Erstes, wie beschaffen der Trank in Gattung und Art sein müsse, und determiniert, wie der Trank in Gattung und Art ist, so[54]): Wie Christus sich mit dem Weizenkorn verglichen hat, und wie das Weizenbrot allein unter den aus Körnern hergestellten Brotarten die für den Menschen zukömmliche Speise ist, darf auch das Blut Christi nur von Wein konsekriert werden, weil Christus sich mit dem Wein und dem Weinstock verglichen hat (I) und der Wein allein das naturgemäße und zukömmliche Getränk für den Menschen ist (II). Hierauf führt der Verfasser den ersten und hernach den zweiten Teil dieser Begründung aus. Das äußere Positum des Vergleichs durch Christus (I) muß einen in der Sache liegenden Grund haben, nämlich die Bekömmlichkeit des Rebenweintrunkes (II). Der für die Eucharistie gesuchte Trank ist also nach Gattung Wein und nach Art Rebenwein[55]). Weizenbrot tut Genüge dem natürlichen Bedürfnis des Hungers, und Wein, mäßig genossen, dem des Durstes; daher bieten diese beiden unter allen anderen die beste Symbolik für die geistliche Speise und den geistlichen Trank[56]).

Vergleichen wir damit unser problematisches Kapitel über die Vornehmheit der Eucharistie auf Grund der Speisengattung, in die sie eingeordnet wird, so finden wir, daß offenbar erst hier bei dem Trank ganz rein durchgeführt worden ist, was dem Verfasser oben bei der festen Speise allmählich ins Blickfeld trat. Es fällt auf, daß dort nicht die präzise Fragestellung nach der für die Eucharistie nach Gattung und Art passenden Speise erscheint, sondern die wagere nach der Vornehmheit der Speise auf Grund ihres Speisecharakters. Zuerst wurde die Notwendigkeit einer vornehmen Speise belegt, dann für die Eucharistie, soweit sie innerhalb des eucharistischen Sakramentes Speise und nicht Opfer ist[57]), deren Vornehmheit durch die Aussage der Vorzeichen dargelegt. Bei den vornehmsten Tieren sind es deren drei, bei den Körnern jedoch nur ein Zeichen. Mittlerweile trat aber noch das Weizenbrot hinzu; in dem Weizenkorn ist die Eucharistie als Speise vorausgezeichnet in der Väter Speisen in Bezug auf die Stärke der Gnade, die dieses Sakrament gewährt. Bei *Ausführung* der Übereinstimmungen zwischen Manna und eucharistischer Speise (Bo 235 a) sind es aber nicht mehr drei, sondern fünf Gründe, die zur Annahme einer convenientia berechtigen. Endlich, bei der Besprechung des Weizenbrotes, kommt der Verfasser auf das Schema I und II, das wir rein bei dem Trank vorfanden. I, die Berufung auf den Vergleich durch Christus, wird knapp erwähnt (Joh. 12,24!). Der Nachweis, wie das Weizenbrot in den Speisen der Väter vorgezeichnet sei, fehlt, sondern an Hand der vier Prüfelemente für die Wahl guter Körner (oben Anm. 52) wird für das Weizenkorn oder Weizenbrot der Nachweis geliefert (II), daß es sich bei dem Weizenkorn um das Edelste unter den Körnern handelt (schon angeklungen Bo 232 b, oben Anm. 45).

Deshalb sind solche Körner geeignet für den Leib des Herrn. Die vier Güteelemente finden sich nur im Weizenkorn, und so kann der Leib des Herrn von keinem anderen Korn als dem Weizenkorn konsekriert werden. Daher ist klar, daß in der Gattung der Speise das Brot, das jene Körner (enthält), der edelsten Speise verglichen wird[58]). So zeigt sich also das Ergebnis, daß jene eucharistische Speise in ihrer Gattung in Bezug auf Symbolik und Gnadenursächlichkeit

---

[54]) Tr. III, II. Untersuchungspunkt, c. I (Bo 280 a text): Qualis autem sit in genere et specie, sic determinamus. Sicut enim confici non potest nisi de pane de frumento corpus domini eo quod se Christus grano frumenti comparavit, et quia panis frumentinus solus conveniens est cibus hominis inter panes qui fiunt de grano, ita dicimus, quod sanguis domini non potest consecrari nisi de vino, quia se Christus vino comparari fecit, et viti seipsum comparavit, et quia vinum solum naturalis et conveniens est potus hominis.

[55]) Bo 281 b text: Propter has igitur comparationes non potest confici sanguis Christi nisi de vino vitis.

[56]) Bo 287 a: text: Haec est igitur causa quare haec duo omnibus aliis meliorem dant significationem ad cibum et potum spiritualia, quae praestantur in sacramento.

[57]) Cibus ist Gattungs- und Artbezeichnung, wie bei Thomas S th III, 79, 5 c sacramentum.

[58]) Bo 238 b text: In quibuscumque granis ista quattuor (cf. Anm. 52) inveniuntur, illa sunt nobiliora, et ideo materiae corporis (corpori M TR C V, corporis Konj. mit den sekundären Lesarten B zu M, P zu C, Q zu V) domini apta. In nullo autem ita inveniuntur sicut in grano frumenti, et ideo de nullo grano nisi de grano frumenti corpus domini potest consecrari. Patet igitur, quod in genere cibi panis ista grana (+ continens U K Bo, zu den Siglen cf. K o l p i n g, *Die Drucke*) nobilissimo cibo comparantur (Konj. mit M, comparatur *codd*).

hervorragend ist, denn das ist „das allerfetteste und allersüßeste Korn" unter allen Körnern[59]). „Das also ist der Grund, daß in der Gattung des Kornes dieses Sakrament nur aus dem Weizenkorn hergestellt werden kann" (Anm. 53).

Wir sehen, so meine ich, in die geistige Werkstatt unseres Verfassers, wenn wir diesen etwas verschlungenen Gedankengängen mühevoll nachgehen. Schon in tr. I machte c. I einen eigenartigeren Eindruck, der nach einem gewissen Probieren aussieht[60]). Solche Teile scheinen in einer mehr konzeptmässigen Form, nicht mehr ganz durchgearbeitet, in das entgültige Werk hineingelangt zu sein[61]). Eine Einfügung nach Fertigstellung von CD halte ich im Falle der Stelle aus tr. III deshalb für ausgeschlossen, weil das II. Kapitel des ersten Untersuchungspunktes (Bo 239 a) auf die Ausführung über die Lieblichkeit der eucharistischen Speise (Bo 235 b f) verweist.

Einen unfertigen Eindruck macht ebenfalls tr. V (eucharistia in genere sacrificii). Vier Gesichtspunkte sollen behandelt werden, dieses Sakramentes[62]) Autorität und Alter, dieses Sakramentes Heiligkeit, dieses Sakramentes Annehmbarkeit seitens Gottes und dieses Sakramentes Wahrheit. Wir begegnen in diesen vier Kapiteln nicht der straff durchgegliederten Art, wie sie uns aus tr. I c. II ss, tr. II, auch aus tr. III außer dem vorhin besprochenen Kapitel begegnet.

C. II. unseres V. Traktates zeigt einen unvollendeten Charakter; die angegebene Gliederung [63]) wird nämlich nicht ausgeführt. Tatsächlich handelt das Kapitel nur davon, daß jenes eine aus allen Opfern in allen Opfern vor und in der Zeit des Gesetzes angezeigt sei, Gedanken, die unter anderen auch jene animalia digniora (tr. III Untersuchungspunkt I, c. I) behandeln, diesmal aber unter dem Artgesichtspunkt des Opfers. Dieses Anzeigen wird in vier Unterpunkten durchgeführt, nämlich hinsichtlich der Materie, in der das Opfer der Eucharistie dargebracht wird, der Tieropfer, der unbelebten Opfer und der verschiedenen Art und Weise der alttestamentlichen Opferdarbringungen. Diese Unterpunkte werden zweimal behandelt, das erste Mal mehr in den alttestamentlichen Angaben hierzu, das zweite Mal mehr in dem, was dort von Christus bzw. dem eucharistischen Opfer gezeichnet wird. Besonders der vierte Punkt zeigt dabei eine gewiße Wiederholung (Behandlung der fünf Weisen des alttestamentlichen Opfers: holocausta, pacifica, hostia, victima, immolatio), dann eine Erweiterung, indem der Begriff oblatio beim zweiten Mal als die sechste Weise hinzugefügt wird, und (ohne Bezug auf die anderweitig erfolgte Erklärung dieses Terminus) die Erläuterung des Wortes Missa. Oblatio und Missa waren ja Bezeichnungen, die für das christliche Opfer die geläufigsten waren. Dann

[59]) Bo 238 b text: Sic igitur patet, quod iste cibus in genere suo quantum ad significatione met causationem est egregius.

[60]) Hierzu rechne ich vor allem die Aufzählung der dreizehn Autoritäten tr. I, I (Bo 194 text): Attende ergo, quod ab initio istius capituli tredecim sunt adductae auctoritates, die dann ihrem Beweistenor nach, daß die Eucharistie mit Recht nichts anderes als Bona gratia ist und sein kann, nochmals in Erinnerung gerufen werden, um das Kapitel so zu beschließen: In hoc hoc capitulum, quod gratia bona est hoc sacramentum et non nisi gratia esse potest, sit breviter terminatum. Merkwürdig ist auch Bo 139 a die unausgeglichene Formulierung: (Eucharistia) nec merito nec prece nec pretio comparari potest. Quis enim dignis meritis aut digno pretio vel merito hoc possit comparare! Das Begriffspaar ist merito-pretio (cf. sIs Edit. Colon. 141,1). Ebenso steht eine sprachliche Unaufmerksamkeit Bo 194 text: ideo bona gratia, quia unicuique homini sufficientem sibi secundum suum statum sufficientem sibi confert mensuram gratiarum, übrigens auch Bo 191, Zeile 7 das doppelte proprie.

[61]) Hierfür spricht, daß gerade in diesem Kapitel von tr. III mehrere Unklarheiten auftauchen, die jedenfalls in der Vorlage der ältesten Hss-Typen enthalten gewesen sein müssen, siehe Anm. 44, 58. Bei der sonstigen Textlage ist die Häufung auf so kurzem Raum auffällig.

[62]) Es fällt Bo 340 text in der Einteilung von tr. V auf, daß von huius sacramenti auctoritas etc. statt huius sacrificii auctoritas (so Bo) die Rede ist. Vgl. Anm. 57!

[63]) Bo 341 text: Habet etiam prae omnibus sacrificiis sanctitatem et sanctificationis operationem, et illam quidem habet ex quattuor, quae in hoc sacrificio inveniuntur et non in alio simul. Quorum primum est, quia est in omnibus significatum. Secundum, quia omnibus aliis a deo refutatis voluntati divinae est acceptissimum. Tertium est, quia valore est excellentissimum. Quartum, quia pro omnibus hominibus redimendis ipsum solum est oblatum.

bricht dieses Kapitel ab[64]). Der nächste Unterpunkt wäre dies, daß alle anderen Opfer von Gott zurückgewiesen worden sind und das eucharistische allein dem göttlichen Willen am annehmbarsten ist. Anderseits sollte das III. Kapitel dieses V. Traktates von der Akzeptabilität dieses Sakramentes handeln. Es könnte also sehr wohl sein, daß der Verfasser, dem bereits diese Dopplung der Gedanken in den Einteilungen des Traktates und des II. Kapitels unterlaufen war, durch diese Dopplung vergessen hat, die Einteilung von c. II durchzuführen.
Kompositorisch fällt *eine gewisse skizzenhafte Ausdrucksweise* auf, so Bo 344 a text: Vervex autem ... dux gregis, principatum Christi in regno fidelium designans. Bo 344 a b text: In avibus autem, in turture quidem significatur per gemitum in oratione ... Per columbam, quia ... In passere autem, quia, ... um dann zu schließen: Sic ergo et quoad haec significatur in animalibus. Anschließend holt der Verfasser das Opfer der Roten Kuh nach, was ihn nochmals zu einem Schlußsatz veranlaßt: Sic igitur significatur in animalibus oblatis. Auch in der handschriftlichen Überlieferung zeigen sich Spuren einer noch nicht abgeschlossenen Redaktion[65]).
Zwei Rückverweisen begegnen wir, so Bo 346 a hinsichtlich des *Symbolismus der dreigeteilten Hostie.* Hier wäre wohl tr. III, I. Untersuchungspunkt, c. VII (Bo 265 b) gemeint, wo die Brechung mit der significatio partium ecclesiae und der necessitas offerendi partes ecclesiae begründet wird. Schon sM Bo 157 hatte diese significatio behandelt. Der Symbolismus der significatio bleibt in allen drei Erwähnungen der gleiche, während darüber hinaus tr. III noch das offerre der drei Hostienteile für die symbolisierten Bezirke der Kirche hervorhebt.
Der andere Rückverweis[66]) steht nach der schon erwähnten Erklärung des Wortes Missa bei der Erläuterung des darauf folgenden *Deo gratias.* Die Inkorporation mittels des Sakramentes und die dadurch geschehene Hinsendung der Christen zum Vater ist das Höchste aller Gnaden, „denn das ist das Höchste, für das auch der Sohn dem Vater dankgesagt hat für das große Sakrament. Matth. XXVI (26): „Er nahm das Brot, danksagend brach er es und gab es seinen Jüngern", wie in dem vorhin Enthaltenen gesagt worden ist". Die Schriftreferenz ist offenbar liturgische Version, im biblischen Text kommt das Danksagen erst bei den Kelch-Worten Matth. XXVI, 27 vor. Wo bislang in CD Matth. XXVI (26) zitiert wurde[67]), fehlte der Zusatz aus dem liturgischen Bericht. Es findet sich demnach dort auch keine Stelle, wo in Bezug auf dieses so große Sakrament das Danksagen des Herrn in CD hervorgehoben worden wäre. Wohl begegnet uns der Gedanke sM bei den entsprechenden Worten der Brotkonsekration[68]). Er entstammt nach tr. VI, I. Untersuchungspunkt, c. II (Bo 365 a text) der Glossa zu Matth. XIV (muß heißen XV, 36) super illud „Et accipiens panem gratias egit", die sagt, quod Christus patri gratias egit de tanto sacramento[69]). Müssen wir hier einen Rückverweis auf sM sehen, zumal

[64]) Der Leser und Korrektor von V (Vatic. Palat. Lat. 349, f 81 v b) hat bereits angemerkt: Hic est defectus magnus secundum divisionem supra positam etc.
[65]) Bo 342 a text lautet der dritte, von Bo nicht genügend hervorgehobene Gesichtspunkt: Significatur propter diversitatem gratiarum quas continet, omnibus sacrificiis salis, similaginis, mellis, olei, thuris et adipis. Mel enim quamvis non sit oblatio legis, sicut dicitur Lev. II (11), tamen est in verbis sapientiae et ostendit dulcedinem sacramenti, quae (so M und Typ 412/42, während sich das mit M auf Typ 1 zurückgehende B, der italienisch-spanische Typ 2 in TR, CP vom niederrheinischen Text – das auch dazugehörige F hat qui – mit einem quo helfen) in holocaustis et pacificis domino offerebantur. Die in den Hss des Typs 412/42 (Ulm-Augsburger, südöstlicher Text) vorhandene Lesung läßt den Satz Mel enim ... offerebantur aus. Bei dieser Lesung ist die Fortführung quae, bezogen auf sacrificiis ... adipis, ganz organisch. Die Hss, die sich mit quo helfen, müssen dies auf sacramento beziehen, und dann hätte sacramentum den Sinn „Geheimnis", was unserem Verfasser sonst fremd zu sein scheint. Die Auslassung kann man doch wohl nur so erklären, daß dieser Text als Erläuterung des nach Lev. II, 11 nicht bei den gesetzlichen Opfern zu benutzenden Honigs am Rande des Exemplar oder der einen Vorlage aller Hss-Typen stand, von 4, deren Vorlage unmittelbar auf den Urtyp zurückgehen wird, weggelassen, von den anderen Typen aber abgeschrieben wurde.
[66]) Tr. V, 2 Bo 347 b text: Hoc enim summum est de quo et ipse filius gratias egit patri de tanto sacramento. Matth. XXVI (26): „Accepit panem et gratias agens fregit et dedit discipulis suis" sicut in ante habitis dictum est.
[67]) Bo 266 f und 298 a.
[68]) sM Bo 119 b: „Tibi gratias agens". Quartum est. Gratias enim dignum fuit agere de tanto dono, de tam excellenti gratia, de tam efficaci cibo, de tam digno sacramento. Es folgen Joh. 11, 41 f und 2 Cor 9,15.
[69]) In tr. VI (Bo 356 a text): Praecipue cum Glossa Matth. XIV (d. h. XV, 36) super illud „Et accipiens panem gratias egit" dicat, quod Christus patri gratias egit de tanto sacramento. [Vgl. auch tr. VI bei der Kelch-Konsekration Bo 398 b: „Item tibi gratias agens" ostendit] magnitudinem sacramenti et dignitatem, quia de parvis filius patri speciales non ageret gratiarum actiones.

auch die Erklärung von Missa[70]) an unserer Stelle inhaltlich mit der sM einig geht? Es wäre, soweit ich sehe, der einzige Rückverweis, an den man überhaupt ernstlich denken könnte, wenn man Verweise von CD (den Eingang natürlich ausgenommen) nach sM aufzählen wollte. Ich glaube, wir gehen nicht fehl mit der Annahme, daß der Verfasser diesen Rückverweis tat, ohne eine genaue Stelle vor Augen zu haben, zumal bei der zentralen Stellung des Einsetzungsberichtes und der Geläufigkeit der Glossen-Formulierung.

III. Zusammenfassend müssen wir davon ausgehen, daß der Doppeltraktat ein Zeugnis der eucharistischen Frömmigkeit ist, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wo der Intellektualismus in der offiziellen Theologie immer mehr das Feld zu beherrschen gewann, dem Sehnen jener Menschen entgegenkam, die so sehr dem Sinnenhaft-Faßlichen zugewandt waren. Die Einsetzung des Fronleichnamsfestes, dessen Siebenhundertjahrgedächtnis vor der Türe steht, und dessen Widerhall ich in diesem Doppeltraktat glaube feststellen zu können, ist noch heute in der kirchlichen Liturgie die Frucht jener Zeit. Die Hinwendung zur Welt des sinnenhaft Erfahrbaren begegnet uns, zumal auch in CD, allenthalben im Doppeltraktat. Das Accidentien-Problem mußte sich damals jedem, der über die Eucharistie aus dieser Hinwendung heraus nachdachte, in aller Schärfe stellen. Ich halte es demnach nicht für so unmöglich, daß Albert gerade in der Beschäftigung mit dem Sacramentum sacramentorum diese vordringliche Frage neu durchdachte und die Elemente, die nach Jorissens Nachweisen bereits in seinen früheren Schriften auf eine Lösung im Sinne der intentionellen Realität hin vorlagen, zu jener Theorie ausarbeitete, wie sie in tr. VI[71]) im Unterschied zu dem zeitlich nahen Super Johannem vorliegt. Sicherlich diente der Doppeltraktat vornehmlich religiös-praktischen Bedürfnissen[72]). Aber wegen des engen Kontaktes zwischen der Frömmigkeit und dem theologischen Forschen, wie er damals doch bestand, ist der Übergang in lehrhafte Darlegungen nichts Auffälliges. Während die Demutsformeln dem Stil der Erbauungsliteratur entspricht, bricht dann in den lehrhaften Teilen das autoritative Selbstgefühl des Verfassers durch, der aus dem Bewußtsein heraus spricht, etwas zu sagen zu haben[73]). Wegen der durchgängigen Abstimmung der Teile auf einander und ihrer Verzahnung durch die Verweise, wie sie uns begegnet sind, haben wir bis zum Nachweis des Gegenteiles auch nicht in einer gewissen Wahrscheinlichkeit Grund zur Annahme mehrerer Verfasser.

Wie wir glaubten nachweisen zu können, ist CD zuerst verfaßt worden. Dann aber erreichten den Verfasser, der, „wenn auch stammelnd", über den Leib des Herrn gesprochen hatte[74]), die Bitten Vieler, die ihn bewogen, die „Mysterien der Messe zu behandeln" und sie „auszulegen" (oben S. 1, 4. Absch). Wir

[70]) Auch tr. VI (Bo 358 b) hören wir nochmals die Erklärung des Wortes Missa, ohne daß Bezug auf Gesagtes erfolgt: „Propter hanc missionem qua hostiam in cibum mittit ad nos, quam et nos sumptam et nos eidem incorporatos remittimus ad eum, Missa nomen missae accepit.

[71]) Bo 384 b. Jorissen S. 68 ff.

[72]) Erinnert sei an den Sermonenschluß, an die Demutsformeln am Schluß beider Teile (Anm. 19), an die Notiz über die Häufigkeit der Kommunion der Klosterfrauen (unten Anm. 94). Ob zwar an den Pfarrklerus als Leser zu denken ist (J. de Ghellinck, Studia Albertina S. 149), glaube ich nicht.

[73]) Heinr. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts* (Paderborn 1891), läßt aus den Briefen des Provinzials Ulrich an Albert (Brief 47, 50, 53 ff, 68) dessen Ansehen erkennen, das dann auch an einer so eingewurzelten Weise der allegorischen Meßerklärung Kritik üben durfte.

[74]) Cf. Albert in IV Sent. d. XI. a. 2. (Jammy 16, 151 b): Qualis est huiusmodi transmutatio vel conversio. Sol. In materia ista et in materia de Trinitate non sunt sufficientia verba quae exprimant modum divinae operationis, sed balbutiendo inquantum possumus excelsa Dei resonamus.

werden es da kaum mit einer der üblichen literarischen Fiktionen zu tun haben. Die Termini, die im Vorwort sM und nach CD vorkommen, sind genau die Ausdrücke der üblichen rememorativen Meßallegorese[75]). Bezeichnenderweise kommen sie im Traktat der Expositio officii Missae selbst aber nicht vor. Im Traktat hat der Verfasser denn auch die ihm in diesen Termini gestellte Aufgabe in einer Weise gelöst, die ihn dann zu einer heftigen Ablehnung der noch Sup. Luc. geübten äußerlichen „Oberflächenallegorese"[76]) geführt hat. Den verächtlichen Worten vermeint man noch die Frische der Auseinandersetzung abzusehen. Daß im Kreise um Albert solche Fragen erörtert wurden, dafür könnte ich wohl in der Stiftsbibliothek Engelberg/Schweiz, c. 330, f. 130 v (Katalog S. 235) einen Beleg gefunden haben, der noch auszuwerten sein wird[77]).

Albert versteht die Meßteile nicht als rememorative Parallelen der Heilsgeschichte, sondern sucht sie als integrale Teile des Sakramentsvorganges zu begreifen, der wieder nur Anteil an dem Herabsteigen und Heraufführen Jesu durch die Erlösung ist[78]). Das gedankliche Schema bilden die pseudodionysianischen und auch augustinischen Vorstellungen des Descensus-Ascensus[79]), weshalb die Erklärung des Wortes Missa, die Albert gibt, ihm so am Herzen lag.

Äußerliche Konvenienzen zwischen Ritus und angeblich Symbolisiertem, wie etwa bloße Konkordanz in der Neunzahl zwischen Kyrie und den Engelchören (Bo 16 a f.) oder neuerliches Vernehmen der Stimme nach einiger Zeit des Schweigens (Bo 80 b), hält Albert für lächerlich, für Geschwätz, ja, wie der Vergleich kirchlicher Riten mit den Bespeiungen Jesu, geradezu für unreligiös und allen Gläubigen verabscheuungswert (oben Anm. 14). Diskussionsfähig wäre ihm, dem einstigen „Lesemeister" nur, wenn die Gebetstexte oder der Name des Ritus einen ernsthaften Anhalt für die Erklärung böten (ebd.). Aber selbst wenn Albert die Erklärungen an sich billigt wie bei dem Agnus Dei[80]), läßt er sie für die Meßerklärung nicht zu, wenn sie nichts mit dem Zusammenhang des Meßvorganges zu tun haben. Wo sich Elemente der rememorativen Allegorese in den Sakramentsvorgang einordnen lassen, geschieht es, so gleich zu Beginn, wenn der Introitus den Ruf der Väter nach der Ankunft Christi repräsentiert[81]), oder das Gloria in seinem auf die Intonation des Engels (Gloria in excelsis ... bonae voluntatis) folgenden Teil, der zum Gedächtnis des Heeres der singenden Engel gemacht worden ist[82]). Die

[75]) Hierüber A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon.* Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZkTh 73 (1951) 424–464, besonders S. 435 ff.

[76]) Ebd. S. 434.

[77]) Dieser Brief, der m. W. noch nicht bekannt ist, beginnt so: Venerabili dilectoque magistro, fratri Alberto Theutunico (!) frater H. Anglicus, eius discipulus, salutem. Quoniam ante saepe rationem crucium sive benedictionum in Canone Missae usitatarum ... quaerere consuevisti nec umquam memini ... satisfecisse, nunc plenius ... satisfacio, quia toto corde ... hoc desiderare cognosco. Die Begründung, die der Schreiber dann für die achtmal vorkommenden Segnungen anführt, sind ganz im Stile der von Albert abgelehnten Erklärungen gehalten und werden Albert schwerlich befriedigt haben. Leider fehlt der Schluß des Briefes.

[78]) Cf. sM (Bo 89 b) text): Nemo enim etiam secundum naturam ascendit, nisi natura superioris efficiatur in ipso. Ita naturam regnantis influit nobis summa maiestas, ut per ipsam mensam quam sumimus, ad locum regnantis in caelo tendamus. Mactatur in mysterio et immortalis permanet dicente ipso domino: „Hoc facite in meam commemorationem", Luc. XXII (19.) I Cor. XI (26): ... Unde calice utimur pro sepulcro, patena pro lapide ad os speluncae posito, pallis et corporalibus pro sindone qua involutum fuit corpus dominicum a sancto Ioseph pietatis officio.

[79]) Vgl. A. Kolping, *Eucharistia als Bona Gratia,* S. 261 f.

[80]) Bo 159 a text: Bona quidem et vera sunt verba, sed ad propositum nihil facientia, et ideo non curamus ea.

[81]) Bo 8 a text: Horum igitur patrum clamorem affectantium Christi adventum spiritu sancto afflata repraesentat ecclesia in eo cantu, qui dicitur Missae Introitus, quando subito affectu interiori victa vocem extollit a clamore inchoans Missam, in qua celebratur Christi adventus in sacramento. Amalar war es, der zu der symbolischen Bedeutung hinsichtlich des Leidens Christi auch die auf alttestamentliche Vorgänge in der Meßfeier beifügte. Vgl. A. Kolping, *Amalar*

Eucharistie-Feier war in ihrem Kern ja von Anfang an (in mei memoriam facietis!) Rememoration an das Leiden Christi[83]). Weil die übliche Erklärung der Meßgeräte dem Sakramentsvorgang nicht widerstreitet, übernimmt sie Albert ohne Bedenken[84]). Aber daß alles auf den Sakramentsvorgang zu beziehen ist, belegt die Weise, wie Albert das erklärt, was bei der mittelalterlichen, ganz auf das „Schauen und Hören der Messe" angelegten Teilnahme das Interesse der mittelalterlichen Liturgiker weckte und deshalb in ihren Erklärungen einen breiten Raum einnahm, nämlich der Wechsel des lauten und stillen Betens und die Kreuze im Kanon. Das Stillbeten geschieht nicht aus all den läppischen Gründen, sondern „weil das Heiligste erbeten und dargebracht wird" (Bo 80 a), die Kreuze, um anzudeuten, daß aller Segen der eucharistischen Feier vom Kreuze des Herrn, des eigentlichen Perfector sanctitatis, stammt[85]).

Der Doppeltraktat ist nicht bloß auf dem Hintergrund der wachsenden eucharistischen Frömmigkeit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden, sondern auch aus dem Milieu des religiös-praktischen Lebens der damaligen Klosterwelt. Wenn Albert die Variationen, die dem Normaltext der Präfation je nach Festen eingefügt werden, singulorum meditationibus et studiis zu ergründen überlassen will (Bo 96 a), so soll sicherlich auch das ganze Werk der religiösen Betrachtung dienen. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß nicht bloß in Dominikanerkreisen unser Werk seine Verbreitung fand, sondern auch in Cistercienserkreisen. Truitwin von Eßlingen, wo Albert am 29. IV. 1268 die Predigerkirche konsekriert hat, hat als Abt von Kaisheim bei Donauwörth (1266-1288 regierend) sich besonders für den Doppeltraktat interessiert, wie München Clm 28 180 (Sigl, M, Typ 111) bezeugt[86]); von Kaisheim ging die Kunde weiter nach Stams, dem Tochterkloster (cf. Stams cod. 1 vom Jahre 1304). Die Verhältnisse der Orden waren offenbar nicht immer und überall so gespannt, wie es nach Heinrich Finkes Ungedruckten Dominikanerbriefen[87]) scheinen könnte. Eine solche Lektüre wie sM mußte dem Ordensleben der Cistercienser besonders entgegenkommen[88]).

Die Verbreitung des Werkes ging von Süddeutschland aus, hier muß es entstanden sein[89]). Da es kaum auf den vielen Reisen Alberts verfaßt sein wird, kommen nur in Frage der Aufenthalt Oktober

von Metz und Florus von Lyon, S. 433. Auch Albert Bo 52 a kennt Riten ad imitationem David. Doch ist das nur nebenbei gesagt.

[82]) Bo 22 a text: Dicitur autem hymnus angelorum, quia primam partem eius laudando cantavit angelus. Residuum factum quidem est ab homine, sed in memoriam concinentium angelorum cum angelo praecinente.

[83]) Bo 91 b text: Quamvis autem omnis locus pavendus et terribilis sit, in quo deus sua ostendit sacramenta, tamen locus specierum sacramentalium specialiter est omni veneratione tremendus, in quo ostendit ea quae in cruce perfecit.

[84]) Oben Anm. 78. Der Vers Bo 90 a ist zu streichen!

[85]) Siehe Bo 117 b, ebenso die Erhebung der ausgestreckten Hände Bo 126 b, die Dreiteilung der Hostie 157.

[86]) Näheres A. Kolping, *Abbreviation,* S. 76. Wertvolle Aufschlüsse verdanke ich Herrn Kollegen Herm. Tüchle.

[87]) S. 17: „Am schlimmsten war jedoch zeitweilig das Verhältnis zu den Klöstern, denen die aus dem Orden Ausgetretenen mit Vorliebe sich anschlossen, nämlich der Cistercienser und Karthäuser. Eine Kritik der Cistercienser des 13. Jahrhunderts, wie sie bitterer und gröber wohl niemals ausgefallen ist, gibt Hermann von Minden in einem Schreiben an Bruder Johann von Zofingen, der um die Erlaubnis gebeten, dem Cisterciensерorden beitreten zu dürfen und dabei einige Vergleiche gezogen hatte." Es ist Brief 87. Aus Brief 88, woraus wir die Gewährung des Übertrittes ersehen, geht hervor, was der Bruder bei den Cisterciensern eigentlich suchte (cogitans quod in ocio contemplationis plus proficeret quam in negocio accionis. sic!). Aus Brief 51 des Provinzials Ulrich Engelberti erfahren wir gerade die Cistercienser und Karthäuser als in Frage kommende Aufnahmeorden.

[88]) Merkwürdig, daß abgesehen von den Predigerbrüdern gerade die Cistercienser und die Karthäuser am meisten für die Verbreitung des Doppeltraktates getan haben.

[89]) Den genauen Beleg werde ich in dem Überblick über die handschriftliche Verbreitung demnächst vorlegen.

1264 bis Sommer 1267 in Würzburg, wo Sup. Luc. vielleicht vollendet worden ist (H. Chr. Scheeben[90]), und der kürzere in Straßburg Oktober oder November 1267 bis 1270. Wegen der Selbstzitationen (oben Anm. 24) und der Accidentienfrage (Sup. Joh.!) kommt nur die Zeit nach Vollendung von sJoh. in Frage, aber doch in zeitlicher Nähe zu Sup. Matth. und Sup. Luc. Die älteste literarische Bezeugung liegt, wenn wir von der Abbreviation absehen[91]), vor bei dem Lector Johann von Freiburg in dessen vor 1298 vollendeten, „weitestverbreiteten" (A. Fries) Summa confessorum[92]). Albert machte im Sommer 1268 unter Begleitung eines Johannes von Freiburg als Fünfundsiebzigjähriger eine Reise nach Mecklenburg, um einen Streit zwischen den Johannitern und dem Herzog Barnim von Pommern im Auftrage des Papstes zu schlichten. Ich glaube, daß wir in diesem Johann von Freiburg jenen Verfasser der Summa confessorum zu sehen haben (so auch H. Chr. Scheeben und A. Fries). Es ist ja merkwürdig, daß der Lektor unseren Doppeltraktat und zwar eigentlich CD, wohin der Inhalt der Verweise gehört, zitiert als „Albertus in libro de missa". Super missam war aber die Überschrift des südwestlichen Textes, repräsentiert durch Hs M aus Kaisheim und Hs B aus dem Dominikanerkonvent zu Basel (Basel Univ. Bibl. B IV 16)[93]), Handschriftengruppe 1, und findet sich auch in ältesten Spuren des südöstlichen Textes. Deshalb vermute ich die Vollendung gegen Ende der Würzburger oder in der Straßburger Zeit. Gerade die Bezeugung durch Männer, die Albert sicher irgendwie gekannt haben, legt nahe, das Werk dort entstehen zu lassen, wo sie diese Bekanntschaft gemacht haben könnten, und wodurch die Kunde von dem Werk ihnen wahrscheinlich zugekommen war. Hierhin würde auch die Notiz über die häufigere oder seltenere Kommunion der Klosterfrauen passen, die offenbar aus einer sehr persönlichen Befassung mit diesem pastoralen Problem so auffällig den Schluß von CD bildet[94]). Wenn man denkt, daß gerade um das Straßburger Kloster viele Dominikanerinnenklöster bestanden, wird man die Aktualität der Fragestellung verstehen. So beruht das circa finem vitae suae des Bernhard Guidonis[95]) wohl doch auf einer echten historischen Reminiszenz. Für die Lebensgeschichte Alberts von Köln bereichert diese Einordnung des Doppeltraktates sehr unsere Kenntnis über jene Probleme, die Albert jenseits der Mühen eines Wanderbischofs beschäftigt haben. Ob er auch einen Anteil an jener Fronleichnamsprozession hatte, die schon vor 1279 durch das Gereonsstift in Köln abgehalten wurde?

---

[90]) Vgl. H. Ostlender, *Die Autographe Alberts des Großen*, in: Studia Albertina, Festschrift für Bernh. Geyer (Münster/W., 1952) 7.

[91]) Sie muß den letzten zwanzig oder zehn Jahren des 13. Jahrhunderts entstammen. A. Kolping, *Abbreviation*, S. 78.

[92]) A. Fries, *Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Straßburg*, in: RThAM 18 (1951), 332–340. Die Notiz „Albertus in libro de missa" steht in dem oben Anm. 1 erwähnten Aufsatz von A. Fries S. 33 Anm. 9, ist aber von ihm nicht genügend in ihrer Tragweite beachtet worden.

[93]) Sie hat die schlichte Überschrift f. 1 ra: Incipit opus fratris Alberti super missam. Sie geht zusammen mit M auf eine unmittelbare Abschrift (Typ 1) der allgemeinen Vorlage zurück. Eigenartig ist, daß in dem Gebiet, aus dem nach A. Fries (Johannes von Freiburg, S. 335) vor allem die Predigerbrüder zur Ausbildung ins Studienhaus nach Straßburg kamen, nämlich Elsaß, Schweiz und Baden, kaum Hss des Doppeltraktates überliefert sind.

[94]) CD tr. VI, IV. Untersuchungspunkt, 3. Quaestio, Bo 432 a: De his autem qui mulieres omni die communicant, videtur mihi quod acriter reprehendendi sunt, quia nimio usu faciunt vilescere sacramentum, et potius ex levitate mulierum putatur esse desiderium quam ex devotione causatum.

[95]) Gilles Meersseman OP, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni* (Brügge 1931), 115, glaubt, Bernhard Guidonis habe das „ad finem reservavimus" des Eingangs von CD auf das hohe Alter Alberts bezogen und ihn deshalb diesen Doppeltraktat bzw. CD erst darin verfassen lassen.

Augustinus zwischen Tagaste und Mailand

Das Vorspiel seiner existenziellen Seinsentdeckung und der erste ontologische Denkversuch*)

Von Franz K ö r n e r, Würzburg

A.

Das Problem

Bei der Beschäftigung mit Augustins Ontologie hat man sich bisher meistens damit begnügt, seine über viele Schriften verstreuten diesbezüglichen Gedankensplitter systematisch zusammenzustellen und durch den Aufweis gewisser Abhängigkeiten von anderem Gedankengut geistesgeschichtlich zu erklären. So wichtig derlei ist, zum V e r s t ä n d n i s eines Denkers gehört mehr[1]).

Wer Augustin nicht nur aus den leicht greifbaren geistesgeschichtlichen Parallelen zu älteren Geistesströmungen heraus erklären, sondern darüber hinaus auch verstehen will, der muß sich doch fragen: Warum hat hier ein Mensch gerade so und nicht anders gedacht, gesprochen oder geschrieben? Warum finden wir bei ihm Anklänge gerade an dieses historisch vorgegebene Geistesgut und nicht an jenes? Wie kommt es, daß Augustinus sich eines Tages plötzlich von einer ganz bestimmten Schrift Ciceros begeistern läßt und auf seiner Suche nach der Wahrheit – die ja nichts anderes als Suche nach dem wahren Sein, Suche nach Gott ist – ausgerechnet den Manichäern in die Arme fällt, um dann nach jahrelangem Ringen zu den akademischen Skeptikern überzuwechseln, die eine Wahrheitserkenntnis grundsätzlich leugneten? Warum spricht er schließlich nach dem großen Mailänder Umbruchserlebnis zuerst mehr neuplatonisch und auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens vor allem biblisch? Warum so und nicht anders? Das muß doch einen Grund gehabt haben! Oder sollte der Kirchenvater nur einer von jenen epigonenhaften Eklektikern gewesen sein, die mehr oder weniger zufällig aus diesem oder jenem äußeren Anlaß einmal hier und ein andermal dort genippt haben, um zum Schluß reichlich Verschiedenes synkretistisch zu einem recht heterogenen Konglomerat zusammenzuzwängen? Dann wäre freilich unerklärlich, wie einem Manne vom Range Augustins in der abendländischen Geistesgeschichte eine so entscheidende Stellung zukommt, daß man in ihm den Beginn einer der griechischen Philosophie gegenüber ganz neuen Entwicklungsreihe sehen und ihn sogar „Urheber des modernen Denkens" nennen kann[2]). Solches ist ohne einen o r i g i n ä r e n Denkansatz, ohne ein ureigenes schöpferisches Anliegen unvorstellbar.

*) Der vorliegende Aufsatz stellt ein in sich selbständiges Teilergebnis einer umfassenderen Untersuchung über die existenziellen Grundlagen der augustinischen Ontologie dar.

[1]) Zur kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Fachliteratur vergleiche des V e r f a s s e r s „*Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*" in: Revue des Études Augustiniennes 3 (1957) 249–280 (v. a. S. 252 ff.).

[2]) Vgl. W. W i n d e l b a n d, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen 1948[14]), 232 f.

An dieser Stelle kann uns kein geistesgeschichtlicher Einordnungsversuch, keine philologische Erklärung, sondern nur die Frage nach dem existenziellen Grundanliegen, das hinter Augustins Denken steht, weiterhelfen. Wer die augustinischen Gedanken nicht nur erklären, sondern verstehen will, muß nach ihrem „Sitz im Leben" suchen. Man hat ja gerade diesen existenziellen Denker mit Recht als einen der profiliertesten Vertreter dessen bezeichnet, was heute „Existenzphilosophie" genanntwird[3]). Augustinus denkt, was er lebt[4]).

Das gilt innerhalb seines universalen Gesamtdenkens zweifellos auch von seiner so oft als griechisch hingestellten Ontologie. Bei aller geistesgeschichtlich nachweisbaren Abhängigkeit im Äußeren gründet Augustins Seins-Denken doch zutiefst in seiner ureigenen persönlichen Seins-Begegnung[5]). Wie er selber immer wieder berichtet, entspringt das Grundanliegen seiner späteren Ontologie nicht einem von außen kommenden Anstoß, gleich ob platonisch-plotinisch, aristotelisch, ciceronisch oder auch biblisch. Es erwächst genau genommen auch nicht etwa nur aus seiner eigenen wechselvollen Geistesentwicklung, wie sie sich unter dem Einfluß von „Platonismus und Prophetismus" vollzogen hat[6]), sondern im Grunde erst aus der dahinter sich vollziehenden Geschichte seiner personalen Ich-Du-Begegnung mit dem allein wahren Sein des Deus intimus cordi.

Zum Verständnis dessen wird man freilich im Unterschied zur bisherigen einschlägigen Literatur noch weiter als bis zur Abfassung der augustinischen Erstlingsschriften zurückgreifen müssen; denn wer Augustins Gedanken nachspüren will, muß der Spur seines Lebens folgen. Das Drama, das in seiner Ontologie zum denkerischen Austrag gekommen ist, fängt eigentlich schon mit den allerersten Existenzerfahrungen seiner frühesten Kindheit an. Handgreifliche Gestalt gewinnt es erstmals in Augustins Lebensberichten von dem, was zwischen Tagaste und Mailand deutlich zu werden beginnt.

Wenn wir uns im folgenden diesem wichtigen Lebensabschnitt zuwenden, dann geschieht das nicht, um die ohnehin schon oft und breit genug behandelte Entwicklungsgeschichte Augustins noch einmal mit all ihren historisch-philologisch feststellbaren äußeren Daten darzustellen; denn diese Forschungsergebnisse und ihre Problematik dürfen wir als bekannt voraussetzen (vgl. dazu Körner a.a.O. 250 ff.). Uns geht es hier vielmehr um das dahinter sich vollziehende Grundgeschehen seiner immer bewußter werdenden existenziellen Seinsbegegnung, die sich Schritt um Schritt deutlicher als eine innere Gott-Mensch-Begegnung erweist.

Ähnlich wie wir uns damit auf die Grundlinie des fraglichen Lebensabschnittes beschränken, tun wir es der größeren Klarheit zuliebe auch beim zweiten Punkt unserer Untersuchung, bei der Darstellung des auf diesem existenziellen Grunde

---

[3]) Vgl. z. B. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* Bd. II (Würzburg 1947), 41.

[4]) Vgl. den am Beispiel der augustinischen Erkenntnislehre durchgeführten Nachweis des Verfassers, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips,* in: Theol. Quartalschr. 134 (1954) 397–447; Ders., *Deus in homine videt.* Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 64 (1956) 166–217.

[5]) Zu dieser These vgl. des Verfassers *„Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins,* in: Revue des Études Augustiniennes 3 (1957) 249–280 (v. a. S. 276–279!).

[6]) So z. B. J. Hessen in seinem langjährige Forschung zusammenfassenden Hauptwerk: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin/Bonn) 1931. Vgl. auch vom selben Verfasser, *Platonismus und Prophetismus.* Die antike und biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung, München 1939.

aufbauenden ontologischen Denkens: Statt des Vielen, Konzentration auf das eine Entscheidende, auf Augustins Frage nach dem Seinalssolchen. So verfehlt dieser erste augustinische Versuch, das Sein philosophisch zu denken, auch gewesen sein mag, es leuchtet doch ohne weiteres ein, daß ein Verständnis des späteren, ausgereiften Denkens ohne die existenzielle Entwicklungsgeschichte desselben vor allem dann unmöglich sein wird, wenn man - wie es bisher fast ausschließlich geschah - den Abschnitt, in dem der Knoten des Lebensdramas geschürzt wird, zur Darstellung der augustinischen Ontologie so gut wie gar nicht beizieht.

B.

Zwischen Tagaste und Mailand

Im Leben Augustins gibt es zwei Geburtsstädte, Tagaste und Mailand. Da jeder Geburt Wehen vorauszugehen pflegen, ist es nicht verwunderlich, daß der hoffnungsvolle Student der Rhetorik auf dem Wege zwischen beiden die Wehen seiner Wiedergeburt selber auszutragen hatte. Seine Mutter hat ihm bei dieser nur eine äußere Hilfestellung leisten können, wie es ja - wenn es um die wahre Selbstwerdung geht - mit allem ist, was uns von außen her zu Hilfe kommen will.

Was in dem Drama der augustinischen Daseinsentwicklung zwischen Tagaste und Mailand geschehen ist, wird von den Dramaturgen „Schürzung des Knotens" genannt. Wer diesen Schlüssel zum Verständnis des Ganzen übersieht, wird in der Wirrsal des wechselvollen Geschehens ohne Ariadnefaden bleiben; er wird gar nicht begreifen, daß es sich im Leben Augustins tatsächlich um das Drama einer großen existenziellen Ich-Du-Begegnung handelt, die in seinem Denken, insbesondere auch in seiner Ontologie, ihren unverkennbaren geistigen Niederschlag findet. -

Der Lebensabschnitt, der diesem zukunftsträchtigen Geschehen vorausgegangen ist, war durch eine ausgesprochene Weltverfallenheit des allenthalben nach Selbstbefriedigung gierenden Jünglings gekennzeichnet: In vanitates ita ferebar et ate, Deus meus, ibam foras! (Conf. I, 18,28; vgl. 1, 12,19; II, 1,1; C. Ac. II, 2,5; I, 1,3; De b.v. I, 4 u. ö.)[7]. Dabei hatte diese Verfallenheit an das „Draußen" während einer durch finanzielle Schwierigkeiten erzwungenen Studienpause des jungen Studenten immer kritischere Formen angenommen (Conf. II, c. 3 ff.). Weil sich damit der Lebensweg unseres Denkers seiner dramatischen Verwicklung bereits zu nähern beginnt, lassen wir hier unsere Untersuchung einsetzen.

I. Karthago[8])

Als Augustinus nach der Zeit des unseligen Müßigganges in Tagaste endlich zum Studium in die „Universitätsstadt" Karthago kommt, scheint sich zunächst in seiner bisherigen Lebenshaltung nichts zu ändern, obwohl sie gerade mitten in

[7]) Die ausführlichen Untersuchungsergebnisse dieses für Augustins späteres Welt-Verständnis so wichtigen Lebensabschnittes können wir hier nur kurz andeuten.

[8]) Zur Methode: Auch zu dem nun folgenden, für die spätere Ontologie Augustins besonders bedeutsamen Lebensjahrzehnt vor seiner Bekehrung stehen uns bekanntlich immer noch keine im gleichen Zeitraum entstandenen Quellenschriften, etwa Jugendbriefe, Frühwerke oder sonstige Aufzeichnungen von eigener oder fremder Hand zur Verfügung. Die einzige vor dem großen Mailänder Lebensumbruch entstandene Jugendarbeit De pulchro et apto, die Augustinus um das Jahr 380/81 in Karthago verfaßt hat, ist ihm selber schon frühzeitig verloren

diesem „Höllenpfuhl schändlicher Leidenschaften" (Conf. III, 1,1) schon eine gewisse Neuwendung gewinnen sollte. Mit der gesteigerten Sinnlichkeit des Neunzehnjährigen wirft er sich wie früher so auch hier wieder „hinaus auf die Außenwelt" (projiciebat se foras), um Linderung zu empfangen durch das „Beider-Sinnenwelt-Sein" (contactu sensibilium): „Auch den Körper der Geliebten wollte ich genießen, dann erst war mir ganz süß, zu lieben und geliebt zu werden. So trübte ich die Quelle der Freundschaft durch den Schlamm der Leidenschaft und verdunkelte ihren reinen Glanz durch höllische Begierde" (Conf. III, 1,1). „Hoch erhobenen Hauptes trieb ich mich in schrecklichen Gefahren herum, bereit, mich weit von Dir (o Gott) zu entfernen, indem ich m e i n e und nicht Deine Wege liebte und nach der Freiheit des flüchtigen Sklaven trachtete" (Conf. III, 3,5). Ebenso trieb ihn auch bei seinem Studium, das ihn für die „Streithändel des Forums" vorbereiten sollte, nichts anderes als egoistischer Ehrgeiz und Stolz, „um menschlicher Eitelkeit Triumphe zu bereiten" (Conf. III, 3,6 f.). Die alte Existenzhaltung hybrider Weltverfallenheit treibt in Karthago offensichtlich immer größere Giftblüten.

---

gegangen. Auch von ihr wissen wir, ähnlich wie von dem ganzen Lebensabschnitt, nur aus den n a c h der Bekehrung entstandenen Schriften (vgl. Conf. IV, c. 13 ff.).

So können wir dieses wichtige Stück im Werdegang Augustins nur im Spiegelbild seines späteren literarischen Schaffens sehen. In der Hauptsache sind wir auf die erst in den Jahren 397 bis 400 entstandenen Aufzeichnungen seiner Confessiones angewiesen, denen nur einige wenige Andeutungen in den früheren Schriften vorausgehen. Dabei ist zu beachten, daß nicht nur die Confessiones, sondern auch die Jugendschriften erst Jahre nach den Ereignissen dieses Kapitels aufgezeichnet worden sind. Obwohl beide in diesem Punkte ziemlich gleich dastehen, unterscheiden sie sich doch bereits von vornherein dadurch, daß Augustinus als junger Philosoph in Cassiciacum und als späterer Bischof in Hippo zwei sehr verschiedene Leserkreise anschreibt. Allein schon von daher wird die Kürze der älteren und die Ausführlichkeit der jüngeren Berichte über seine früheren Irrwege verständlich.

Die ohnehin nicht zahlreichen Texte aus den ersten Schriften sind nun leider auch noch so knapp, daß sie für sich allein genommen kaum ein eigenes Bild dieses Lebensabschnittes entstehen lassen. Sie reichen gerade dazu aus, daß wir mit ihrer Hilfe den existenziellen Grundzug der späteren Berichte überprüfen können. Im übrigen müssen wir hier auf die demnächst zur Veröffentlichung kommende Untersuchung eines späteren Lebensabschnittes verweisen, bei dem uns die bessere Quellenlage erlaubt, neben das Bild der Spätwerke auch eine fast ausschließlich nach den ersten Jugendschriften gezeichnete Darstellung zu setzen. Dort wird sich aus dem Gesamtbild auch noch eine nachträgliche Bestätigung für den in allem Wesentlichen richtigen Bericht der hier mangels früherer Quellen vornehmlich gebrauchten Spätschriften ergeben.

Bei deren Benutzung werden wir behutsam genug sein, wenn wir uns von vornherein darüber im klaren sind, daß der Kirchenvater in den Confessiones den ersten Abschnitt seines Lebens mit einer ganz bestimmten Absicht in einer gewissen literarischen Schwarz-Weiß-Malerei so darstellt hat, wie er ihn eben von seinem s p ä t e r e n Standort aus gesehen hat. Die Betrachtungen und Wertungen, die er dabei anstellt, sind also nicht die des jugendlichen, sondern die des ausgereiften Augustin. Das muß nicht unbedingt und in jeder Hinsicht ein Nachteil sein: denn je höher die Warte um so besser auch die Überschau über das große Ganze!
Es kann ja auch schließlich nicht geleugnet werden, daß Augustinus, der unermüdliche Wahrheitssucher, als Bischof aufs ernsthafteste bemüht war, das zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen hin und her gegangene Heilsdrama seines eigenen Lebens in seinem tieferen Wesen so richtig und klar als nur immer möglich wiederzugeben. Und gerade um dieses W e s e n t l i c h e herauszuheben, zeichnet er – wie wir sehen werden – mit den Kunstmitteln des antiken Rhetors manche Linie schärfer und manchen Schatten tiefer als es dem modernen Historiker richtig erscheinen möchte.
Da es nun uns bei der Darstellung von Augustins Seinsentdeckung als der existenziellen Wurzel seiner Ontologie nicht so sehr auf diese oder jene historische Einzelheit, sondern vielmehr auf das dahinter liegende G r u n d g e s c h e h e n seines Lebensdramas ankommt, brauchen wir bei den verschiedenen Texten der Früh- und Spätschriften nur zu fragen: Stimmen die Berichte der beiden Quellengruppen d a r i n überein oder nicht? Wenn ja, dann haben wir eine zuverlässige Textgrundlage vor uns.

Jedoch kann der begabte und bereits sehr selbständige junge Student trotz aller Erfolge (vgl. z. B. Conf. IV, n. 28; 30) merkwürdigerweise keine wirkliche Befriedigung finden. Der Grund dafür ist weder etwa der Mangel an Geld oder an geistigen Talenten noch etwa die Erfolglosigkeit auf dem Gebiete der Rhetorik oder des Geschlechtsgenusses; im Gegenteil, an all dem hat es nicht gefehlt. Während er dieses Leben in vollen Zügen genießt, macht sich jedoch unbewußt bereits ein ganz anderer, auf diese Weise niemals stillbarer Hunger bemerkbar. „Fames mihi erat intus ab interiore cibo teipso, Deus meus!" so bekennt der Kirchenvater später, was ihm damals in Karthago selber noch rätselhaft blieb (Conf. III, 1,1).

Dieser wichtige Satz macht uns auf etwas aufmerksam, was im Leben und Denken Augustins zunehmend größere Bedeutung gewinnen sollte. In dem Ungenügen des Weltgenusses kündigt sich dem an das Foris Verfallenen offenbar immer nachdrücklicher ein innerlicher Wesenszug (fames erat intus) an, der auf ganz anderes, noch Innerlicheres, nämlich auf Gott hingeordnet ist (ab interiore cibo). „Zu Dir hin hast Du uns erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir", so heißt es klassisch formuliert im ersten Kapitel der Confessiones (I, 1,1).

Dieser Grundzug des menschlichen Wesens, der in tiefem Glückshunger zum allein wahren „summum bonum" drängt, sich aber so oft in der falschen Richtung an die vielen extrema bona verströmt, konnte bei einem wohl von Mutters Seite her so tief religiös begabten Menschen wie Augustin nicht so ohne weiteres wie bei anderen „im Strudel der Karthagischen Sitten" (Conf. VI, 7,11) enden. Drum ist auch sein Lebenswandel trotz allem immer noch „bei weitem gemäßigter" als der seiner Gefährten, die man „Zerstörer" (eversores) nannte, weil sie schlichte naive Menschen durch ihre unverschämte Raffinesse in Verwirrung brachten, um sie dann grundlos zu verhöhnen und sich selber darüber boshaft zu freuen[9]). Von solchen letzten Auswüchsen hat ihn unbewußt wirksam der im eigenen Inneren geheimnisvoll verborgene Zug zu Höherem zurückgehalten.

[9]) Conf. III, 3,6. – In den vergleichenden Augen des von Natur aus zwar tugendhaften, aber doch ebenfalls in den Karthagischen Strudel geratenen Schülers und Freundes Alypius galt Augustinus damals sogar als „bonus et doctus" (Conf. VI, 7, 11; vgl. auch Conf. VI, 12, 22; ferner C. Ac. II, 2,3: nostrae mentis ... puritas). Besuchte er doch auch in Karthago ab und zu den Gottesdienst (Conf. III, 3,5). Ein späterer Briefschreiber und Jugendgenosse bezeichnete den Kirchenvater außerdem schon vor seiner Bekehrung als einen „quietis et honestatis cultor" (Ep. 93, 13, 51).
Man hat auf Grund dieser wenigen, äußerst knappen und deshalb ziemlich ungewissen Randbemerkungen des Quellenmaterials versucht, einen Widerspruch zu den in den Confessiones sonst so breit hervortretenden Sündenschilderungen dieses Lebensabschnittes zu konstruieren, um dann fast nur noch die guten Züge gelten zu lassen und alles andere als tendenziöse Hinzudichtung zur Seite zu schieben.
Nun liegt es uns fern, in den gegenteiligen Fehler zu verfallen. Auch wir wollen nicht etwa allein nach dem Maßstab der Quantität das Lebensbild des jungen Augustin vor allem von den großflächigen Schattenpartien der „Bekenntnisse" her bestimmt sein lassen. Die eben zitierten, anscheinend anders lautenden kurzen Texthinweise sollen gewiß nicht übersehen werden. Sie sollten aber auch nicht unter dem Druck einer bestimmten Voreingenommenheit dazu verführen, den entsprechenden Lebensabschnitt nur eine „kurze Periode des Leichtsinns" zu nennen, über die Augustinus „schon in einem Alter hinaus (war), das unsere Jugend noch auf der Schulbank erlebt" (W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung"* (Berlin 1908) 12 mit F. Loofs, *Augustinus,* in: Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, II (Leipzig 1897³), 260; vgl. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin,* T. I.: Du Manichéisme au Platonisme (Paris 1918) 61; R. Schmid, *Zur Bekehrungsgeschichte Augustins,* in: Zeitschr. f. Theol u. Kirche (1897) 83; H. Lother, *Augustins Entwicklung als Christ,* in: Neue Kirchl. Zeitschr. 37 (1926) 431 f.). Denn dadurch würde der oft

Daß es sich bei diesem „Hunger", der von einer „noch innerlicheren Speise", nämlich von Gott herrührte (s. o.), nicht um eine spätere, etwa aus der Bibel übernommene Hineindeutung der Confessiones handelt, beweist eine Stelle aus der in dieser Hinsicht ja durchaus unverdächtigen Erstlingsschrift Contra Academicos (II, 2,5). Dort spricht er im Zusammenhang mit seiner späteren Bekehrung davon, daß dem Menschen schon bei Beginn seiner bewußten Existenz (pueris nobis) eine sogenannte „regio" (nach anderer Lesart: religio) „eingepflanzt und im Innersten eingesenkt ist". Damit meint Augustinus jene für sein ganzes Leben so bedeutsame „Sphäre des Heiligen" (= regio, bzw. religio)die jedem Menschenherzen inne ist[10]). „In Wahrheit - so berichtet er bereits in seiner Erstlingsschrift - war es dieses (Innerste) selbst, welches mich, ohne daß ich es wußte, (schon immer) an sich riß" (C. Ac. II, 2,5). Mit dieser regio (bzw. religio) insita et medullitus implicata ist offensichtlich mehr gemeint als irgendein Schulwissen (me ad se n e s c i e n t e m rapiebat! ib.). Augustinus weist in diesem Zusammenhang bereits im 1. Kapitel desselben Buches auf ein „d i v i n u m animum mortalibus inhaerentem" hin (C. Ac. I, 1,1), das im Inneren des Menschen anfänglich oft

---

bis in kleinste Details reichende Bericht der Confessiones tatsächlich als ein rein tendenziöses Machwerk abgestempelt. Dem widerspricht schon die unbestrittene Tatsache seines in die damalige Zeit fallenden, keineswegs idealen Konkubinats (vgl. die anschließend geplante Geld-Ehe mit einem viel zu jungen Mädchen (Conf. VI, 11, 19) und das dieser voraufgehende Interims-Konkubinat mit einer dritten Frau: Conf. VI, 13,23; VI, 15, 25). Hinzu kommt das Zugeständnis Thimmes (a.a.O. 11), daß Augustinus seine Bekenntnisse „zweifellos mit der denkbar größten subjektiven Wahrhaftigkeit niedergeschrieben" habe.
Wir haben oben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Deutungen und Wertungen der Confessiones nicht die des jugendlichen, sondern die des inzwischen Bischof gewordenen Augustin sind. Dem ans Licht Gewöhnten erscheint schon die Dämmerung schwarz. Und wenn er diese mit den kontrastreichen Kunstmitteln der antiken Rhetorik beschreibt, wird der Schatten sicherlich nicht lichter. Der tiefere Einheitsgrund für das richtige Verständnis unserer nur scheinbar widersprüchlichen Texte aber liegt zweifelsohne darin, daß Augustinus – nach seinen eigenen Worten – eben „bei weitem gemäßigter" war als seine Gefährten (s. o.). Unter Blinden ist bekanntlich noch der Einäugige König! Was den Jugendgenossen in Karthago bereits als relativ „gut" erschien, erscheint dem Bischof von Hippo noch als schlecht genug. Man wird also den damaligen Stand von Augustins Sittlichkeit weder – wie es modern geworden ist – zu hoch, noch – wie es in der älteren Forschung gern geschah – zu tief veranschlagen dürfen (Dazu G. W u n d e r l e, *Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones* (Leipzig 1930) 5; F. H o f m a n n, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München 1933) 2; P. S c h ä f e r, *Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des hl. Augustinus.* Eine religionspsychologische Studie, Würzburg 1930.

[10]) C. Ac. II, 2,5 (andere Lesarten in Klammern): Respexi tantum (tamen) confiteor (confitebor), quasi de itinere in illam regionem (religionem, bzw. relegionem), quae pueris nobis insita est et medullitus implicata; verum autem ipsa (me) ad se nescientem rapiebat (rapiebant). –
Dieser Text ist schwierig und nicht ohne weiteres verständlich. Er hat deshalb auch durch Abschreiber und Interpreten begreiflicherweise schon mancherlei Entstellungen und Verdeutungen erfahren. Unter den verschiedenen Lesarten sind aber eigentlich nur zwei Abweichungen von wirklicher Bedeutung: „tantum – tamen" und „regio – religio".
Nach der Lage des zu dieser Textstelle vorliegenden Handschriftenmaterials, dessen ältester Codex immerhin „erst" aus dem 9. Jahrhundert stammt, ist schwer zu entscheiden, welche Lesart wohl die ursprünglichere ist. Allein der Vergleich mit der inneren Folgerichtigkeit des augustinischen Gedankenganges kann hier weiterhelfen. Von daher werden wir uns im Fortgang unserer Untersuchung mit der Migne-Ausgabe für „tantum" entscheiden müssen, weil bei der anderen, vom CSEL bevorzugten Lesart die – wie wir sehen werden – für den Inhalt bedeutsame, kompositorische Gegenüberstellung „tantum ... verum" verloren gegangen zu sein scheint.
Beim zweiten Differenzpunkt haben sich Migne und CSEL, einfach der Mehrzahl der Codices folgend, für „religio" entschieden. Dagegen scheint uns „regio" besser in den ganz anschaulichen Zusammenhang mit dem bildhaften „in me cursim redibam; respexi ... quasi de itinere in illam regionem ... " hineinzupassen; zumal dieses Bild bei Augustinus öfters vorkommt

nur sehr verborgen wirksam ist[11]). Im III. Buche nennt er es noch sehr unbestimmt und zurückhaltend ein „numen aliquod" (III, 6,13), und etwas später spricht er in seiner um das Jahr 388 begonnenen Schrift De diversis quaestionibus LXXXIII davon, daß nicht durch menschliche Bemühungen, sondern durch eine gewisse von Geburt an im Menschen wohnende Macht (vis innata) die Religion in unser Wesen hineingesenkt sei[12]). Ein rundes Jahrzehnt danach bringt es der Kirchenvater in den Confessiones ganz klar zum Ausdruck, daß Gott selber diese innerste Mitte seiner Seele ist, die ihn, den Glückshungrigen, ohne daß er es wußte, schon immer an sich gezogen hatte: „Ich wandelte durch die Finsternis auf schlüpfrigen Pfaden und suchte Dich außerhalb von mir und fand den Gott meines Herzens nicht ... Denn siehe Du warst drinnen (intus), ich aber war draußen (foris) und suchte Dich dort und stürzte mich in meiner Mißbildung leidenschaftlich auf die Wohlgebilde Deiner Schöpferhand. Du warst bei mir, aber ich war nicht bei Dir."[13])

In diesen rückschauenden Bekenntnissen spricht Augustinus vom innersten und heiligsten Geheimnis seines Lebens. Er nennt es hier nicht mehr nur in der unbestimmten Sprechweise der akademisch gehalteten Frühschriften „das innere Göttliche", sondern klar umgrenzt in der personalen Sprache der christlichen Offenbarung „Du, o Gott meines Herzens". Das hatte schon sein „junges Herz mit der Muttermilch fromm eingesogen und stets tief in sich bewahrt" (Conf. III, 4,8). Ist doch Gott, auf den schon frühzeitig die Mutterhand hingewiesen hat, selber bereits im Herzen derer, die ihn noch suchen (Conf. V, 2,2)[14]). Im ver-

---

und im III. Buche derselben Schrift eine unverkennbare, fast wortgetreue Parallele hat: ... redire in semetipsas et respicere patriam (III, 19,42; vgl. u. z. B. C. Ac. I, 1,3; De b. v. I, 1 u. 4; Conf. VII, 20,26 f.). Dabei ist die Lesart „regio, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata" ohne Zweifel schwerer verständlich als das scheinbar so naheliegende „religio" und sollte eben deshalb nach den Regeln der Handschriftenkunde bevorzugt werden. Dazu kommt, daß sie aus dem Teil des Codex Monacensis stammt, der im 11. Jahrhundert nach einem Exemplar aus der älteren der beiden überlieferten Textfamilien „liebevoll und sorgfältig" – wie P. Knöll, Sancti Aurelii Augustini Contra Academicos, libri tres, De beata vita, liber unus, De ordine, libri duo, CSEL, Vol. LXIII, 1922, S. 6 betont – abgeschrieben und kurze Zeit später noch einmal von einem Korrektor überprüft worden ist.
In demselben Codex finden sich bezeichnenderweise neben „regio" auch die ebenfalls aus dem Zusammenhang heraus von uns bevorzugten Lesarten „tantum" (statt: tamen) und „confiteor" (statt: confitebor)! Es scheint also, als habe dieser Strang der Textüberlieferung hier die innere Folgerichtigkeit des ursprünglichen Wortlautes am unverfälschtesten bewahrt.
Für das richtige Verständnis dieser Stelle ist es aber schließlich nicht von allzu großer Bedeutung, ob es ursprünglich „regio" oder „religio" hieß. Beide Lesarten deuten – wie aus dem Zusammenhang unserer Untersuchung hervorgehen wird – richtig verstanden in dieselbe Sinnrichtung. Die Interpretation braucht sich dabei nur an das im Leben und Denken Augustins beherrschende Prinzip der Innerlichkeit zu halten; denn ohne dieses ist ein tieferes Verstehen der augustinischen Entwicklung ohnehin nicht möglich. Wir haben aus diesem Grunde die beide Lesearten (regio bzw. religio) berücksichtigende Übersetzung „Sphäre des Heiligen" gewählt, womit jener schon von Geburt gegebene religiöse Innenbereich gemeint ist, in welchem Gott schon immer auf die Rückkehr des nach draußen Verirrten wartet: Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat (De quant. an. 36,80; vgl. 3,4; De v. rel. 55,111 fin.; 55,113).

[11]) C. Ac. I, 1,3; Illud ipsum ... quod in te divinum ... somno veternoque sopitum.

[12]) De div. quaest. q. 31,1; non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit ... religionem ...

[13]) Conf. VI, 1,1 ... X, 27,38; vgl. De ut. cred. I, 1: Cujus (veritatis) ut sis, ab ineunte adolescentia, magno amore flagravimus. – Conf. I, 20,31: Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam, meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis ex qua eram, curae habebam; custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum, inque ipsis parvis, parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar.

[14]) Vgl. De v. rel. 3,4: Regnum Dei intra vos est (Lk 17,21).

borgenen Seelengrunde der memoria, d. h. im „Unbewußten", hat Augustinus ihn allerdings erst spät entdeckt: Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris (Conf. X, 27,38). Dabei weiß er nicht zu sagen, seit wann ihm diese Sphäre des Heiligen „eingepflanzt und im Innersten eingesenkt" worden ist (C. Ac. II, 2,5; Conf. X, 20,29). Soviel ist nur sicher, daß dieser „Hunger" nach dem Ewigen vom „Gott seines Herzens" selber herrührt (s. o. Conf. III, 1,1)[15]). Der Mensch lernt solches ja niemals von außen her, sondern eigentlich immer nur durch das „magisterium intimum" (De Trin. XIV, 15,21). Denn in Gott „lebt er, bewegt er sich und ist er, und deshalb kann er sich Seiner erinnern ... Von daher denken nämlich auch die Gottlosen (an) die Ewigkeit" (ib.). So hat dieser „Deus intimus cordi" (Conf. IV, 12,18) auch den jungen Augustin unbewußt schon von den ersten Tagen der Kindheit an „mit seinem innersten Lichte" durch alle Finsternis begleitet[16]), um ihn im Kairos seines Lebens schließlich aus der Ferne zu sich zurück heimzusuchen. Me ad se nescientem rapiebat, so heißt es schon in der Erstlingsschrift (C. Ac. II, 2,5).

Damit ist - wie wir noch im einzelnen sehen werden - nicht etwa nur eine auf mütterlichen Erziehungseinfluß zurückgehende „Kindheitsreligion" oder gar nur C. G. Jungs im „kollektiven Unbewußten" der menschlichen Seele wirkender Archetypus „Gott" gemeint. Hier geht es um etwas, oder besser: um den „Ganz-Anderen". Was bei Augustin bereits in der verhaltenen Philosophen-Sprache der Erstlingsschrift anklingt und - wie wir eben in einem kurzen historischen Durchblick gesehen haben - von Schrift zu Schrift deutlicher wird, findet schließlich in dem um das Jahr 426 vollendeten Spätwerk De civitate Dei seinen klarsten Ausdruck. Da ist nicht mehr nur von einer gewißen „regio (bzw. religio) insita et medullitus implicata", von einem unbestimmten „numen aliquod", einem dem Menschen innewohnenden „divinum" oder einer die Religion in unser Wesen einsenkenden „vis innata" die Rede; hier erklärt er ganz unmißverständlich, daß „die wahre Religion nur vom wahren Gott, dem Geber des ewigen Lebens, selber eingehaucht und gelehrt wird" (De civ. D. VI, 4,1).

Diese außerordentlich wichtigen Paralleltexte sollen an dieser Stelle unseres Gedankenganges vorerst nur verstehen helfen, was das III. Buch der Confessiones mit jenem merkwürdigen inneren Hunger „ab interiore cibo" meint, der da ausgerechnet mitten im „Strudel der Karthagischen Sitten" bereits unbewußt wirksam ist (s.o.Conf. III, 1,1). Bereits hier geht es für Augustin um nichts geringeres als das Grundproblem der menschlichen Existenz, die sich zwischen der Welt und Gott wesensgemäß nicht zum Draußen, sondern zum Drinnen hin vollziehen soll. Denn niemand anderes als Gott hat dem Menschen diesen „inneren Hunger" eingesenkt, um ihn aus seiner trotzigen Verirrung hinaus in die Fremde zurückzureißen in das Innere, in das „Vaterland", von dem wir alle ausgegangen sind, und zu dem wir im Grunde alle wieder hinstreben (vgl. C. Ac. III, 19,42 und Conf. I, 1,1 m. Par.). Er ist es selber, der den Menschen aus seinem egozentrischen Monolog zum liebenden Dialog aufruft; der uns drängt, uns selbst nach oben hin zu transzendieren, damit wir uns nicht in den nichtenden Abgrund der Welt stürzen, sondern von der göttlichen Vaterhand emporheben lassen. Es geht, wie wir sehen, im Leben Augustins eigentlich schon

---

[15]) Vgl. Conf. III, 6,10: teipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio (Jac 1,17), esuriebam et sitiebam.

[16]) Vgl. De v. rel. III, 3, wo es unter Anspielung auf Jesus Christus heißt: ... nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabilis illustratum.

in Karthago um nichts anderes als die innere Begegnung des Menschen mit Gott[17]), so anfänglich und vorläufig das auch immer noch geschehen mag. Nach dem, was uns Augustinus da aus der Erfahrung seines Lebens berichtet, greift also nicht etwa nur ein unbewußter Archetypus, oder nur „etwas Göttliches", auch nicht nur eine „Kraft" Gottes, sondern der „wahre Gott und Spender des ewigen Lebens" selber in den Existenzvollzug des Menschen ein. „Wißt ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?", so heißt es ja doch auch schon lange vor Augustin bei Paulus (1 Kor. 3,16). Tief drinnen im Menschenherzen wartet dieses πνεῦμα τοῦ θεοῦ geheimnisvoll wirksam, bis es - oft erst auf einen äußeren Anlaß hin - eines Tages plötzlich mit seiner überirdischen δύναμις in unserer bewußten Existenz deutlich in Erscheinung tritt, um zu vollenden, was wir vorher kaum wußten und erst recht nicht allein vermochten: „O Herr, unser Gott, laß uns hoffen ‚im Schatten Deiner Flügel' (Ps. 62,8; 16,3) beschütze uns und trage uns. Du trägst uns und wirst uns tragen, von unserer Kindheit an bis in das graue Alter trägst Du uns (Jes. 46,4), da unsere Kraft erst dann zu Kraft wird, wenn Du sie bist" (Conf. IV, 16,31). Solches hatte Augustinus bis zu einem gewissen Grad schon als Schulknabe zum erstenmal gespürt. „Man gab mich - so erzählt er - in die Schule, damit ich die Buchstaben lerne, deren Nutzen ich Armer nicht einsah. Und dennoch prügelte man mich, wenn ich im Lernen träge war. Die Erwachsenen fanden das durchaus in der Ordnung; hatten es doch von jeher die Menschen darauf angelegt, den Weg, den man als Schüler gehen muß, so mühselig wie nur möglich zu machen, um den Söhnen Adams die Plage und den Schmerz noch zu erhöhen" (Conf. I, 9,14). Nach diesem Bericht scheint der an sich begabte, aber sehr eigenwillige Knabe (vgl. Conf. I, 9,15) bereits hier zum erstenmal bewußt in eine Art „Grenzsituation" geraten zu sein. Unter den geschilderten Verhältnissen fühlte er offenbar seine Eigenständigkeit ernsthaft gefährdet; denn die Schläge, über die sogar die eigenen Eltern lachten, bedeuteten für ihn damals „ein großes und schweres Übel" (Conf. I, 9,14). In dieser kindlichen Existenzkrise aber fand er wohl nicht durch Zufall Menschen, die zu Gott beteten: „Und von ihnen lernten wir, Dich, so weit wir es vermochten, als etwas Großes zu empfinden, der Du, auch ohne unseren Sinnen zu erscheinen, uns erhören und uns helfen könnest. So begann schon der Knabe zu Dir zu beten, Du meine Hilfe und mein Schutz, und in Deiner Anrufung löste sich die Fessel meiner Zunge, und so klein ich war, bat ich Dich wahrlich nicht mit kleiner Inbrunst, daß ich in der Schule keine Prügel mehr bekäme" (ib.).

Augustinus hatte gewiß auch vor diesem Ereignis schon religiöse Menschen in seiner Umgebung, aber ihre Religiosität scheint bislang keinen besonderen Einfluß auf sein Leben ausgeübt zu haben. Erst jetzt richtet er - sogar von seinen Eltern verlassen und aus Eigenem unfähig, mit den neuen Lebensschwierigkeiten fertig zu werden - seinen hilfesuchenden Blick zum erstenmal bewußt hinaus über die eigenen engen Grenzen und entdeckt dort draußen nun auf einmal Menschen, die ihn wie Wegweiser auf jenen großen und mächtigen Helfer aufmerksam machen, der selber jedoch nicht in der sinnlichen Außenwelt (non apparens sensibus), sondern anderswo zu finden ist. An Ihn, den er allerdings erst viel später als den „interior intimo meo "(Conf. III, 6,11) erfahren sollte, wendet sich also damals schon der Kleine „mit gar nicht kleiner Inbrunst". Da löst sich zwar

[17]) Mit den davon handelnden Texten werden wir uns ähnlich wie mit ihrer bisherigen Interpretation noch eingehender zu befassen haben.

noch unvollkommen, aber doch bereits zum erstenmal in inständigem Gebet die „Fessel seiner Zunge" zu jenem Dialog mit Gott, ohne den der Mensch nun einmal nicht wahrhaft existieren kann.

Für unseren Zusammenhang sind daran folgende Momente bedeutsam:

1. Die Grenzsituation der kindlichen Nöte, die ähnlich wie das Ungenügen des späteren Karthagischen Genußlebens zur Ausschau nach einer wirklichen Lebensmöglichkeit gezwungen hat.

2. Die offensichtlich nicht etwa erst dem Bischof von Hippo, sondern schon dem Knaben bewußt gewordene Unterscheidung zwischen dem in der äußeren Umwelt zu findenden Menschlichen und dem im Unsinnlichen zu suchenden Göttlichen. Dabei erinnern wir uns unwillkürlich an die klassische Formulierung, die der Kirchenvater dieser rudimentär schon frühzeitig gemachten Erfahrungen von der „media regio salutis" zwischen der Niedrigkeit der Welt und der Höhe Gottes später gegeben hat (Conf. VII, 7,11; In Jo. 20,11).

Sicher war dieses Wissen dem Knaben noch längst nicht klar; aber es ist gewiß, daß bereits um diese Zeit etwas tiefgreifend Neues und nicht zu „dieser Welt" Gehöriges in sein Bewußtsein eingebrochen ist. War dieses Kindheitserlebnis doch offenbar von solcher Bedeutsamkeit, daß der Erwachsene sich dessen noch nach Jahrzehnten erinnert. An seiner Echtheit ist - soweit wir sehen - noch nie ernsthaft gezweifelt worden; wohl schon deshalb, weil ein derartiges Erlebnis bei jedem religiös veranlagten Kinde in gleicher Situation geradezu zur Regel gehört.

Es scheint allerdings der Altersstufe entsprechend noch ein recht „pragmatistisches" Gebet gewesen sein. Seine egozentrische Unvollkommenheit wird in dem weiteren Bericht deutlich: „Wir fürchteten zwar die Züchtigungen durch die Lehrer nicht weniger, flehten auch nicht weniger zu Dir, daß wir ihnen entkommen möchten, aber wir sündigten trotzdem weiter" (Conf. I, 9,15). Kein Wunder, daß bei solcher auch im jugendlichen Alter durchaus nicht richtigen Existenzhaltung der im Innern des Herzens wartenden göttlichen Mitte eine wirklich umwandelnde Einwirkung bis auf weiteres versagt bleibt.

Erst einige Zeit später, als sich derselbe Grundvorgang unter verändertem Zeitgewand wiederholt, kommt es zu einer etwas tieferen Wirkung auf die selbstische Lebenshaltung des jungen Augustin. Er hatte inzwischen als Katechumene von der „Verheißung des ewigen Lebens gehört, die uns zuteil geworden ist durch die V e r d e m ü t i g u n g des Herrn, unseres Gottes, der da herabstieg zu unserer H o f f a r t" (Conf. I, 11,17). Da erkrankt er eines Tages plötzlich an lebensgefährlichen Magenbeschwerden und verlangt daraufhin sofort nach der Taufe: „Du weißt, mein Gott - denn s c h o n i m m e r warst D u m e i n H ü t e r - mit welcher seelischen Erregung (motu animi) und mit welchem Glauben ich die Taufe Deines Gesalbten, meines Gottes und Herrn, von der zärtlichen Liebe meiner Mutter und unser aller Mutter, Deiner Kirche, verlangte" (ib.). Aber nach einigem, aus dem damaligen Zeitgeist heraus verständlichem Zögern wird der Kranke schließlich zu schnell gesund, und man verschiebt deshalb die heilige Handlung, damit er - und das ist wiederum bezeichnend - später nach uneingeschränktem Sich-Ausleben mehr „Nutzen"(!) aus dem Sakrament ziehen könne (ib.).

Die Parallelen zwischen diesem und dem ersten, ebenfalls noch ganz egozentrisch verfangenen Auslangen des Knaben nach göttlicher Hilfe sind offensichtlich: Wieder - und zwar noch ernsthafter - ist der junge Augustinus in eine Grenz-

situation seiner Existenz geraten und ruft - durch äußere Belehrung aufmerksam gemacht - nach dem sakramentalen Beistand seines innerlich „s c h o n i m m e r" gegenwärtigen göttlichen Hüters. Doch ist auch jetzt seine Ich-Haltung noch immer nicht sturmreif genug, um zu einer echten und anhaltenden Selbsthingabe an Gott gewandelt zu werden. Es folgt vielmehr ein Lebensabschnitt, in dem - wie wir bereits wissen - seine allzu menschliche Superbia nach wilden Triumphen jagt, ohne daß sie allerdings in der Verfallenheit an die sinnliche Außenwelt den tiefgründigen Glückshunger seines cor inquietum zu stillen vermag. Denn den tieferen Grund dieses Ungenügens sollte der Kirchenvater erst später erkennen: „Mein Hunger und mein Durst galten Dir selbst, Dir, o Wahrheit, in der ‚kein Wechsel und kein Schatten der Veränderung ist' (Jac. I, 17)" (Conf. III, 6,10).

II. Hortensius-Erlebnis

Mitten in der falsch orientierten und deshalb vergeblichen Glücksuche seiner Studienzeit stößt Augustinus, den es nach immer stärkerer Selbstentfaltung drängt, endlich auf das „Buch eines gewissen Cicero, dessen Sprache fast alle bewundern" (Conf. III, 4,7). Dieses gehörte in der damaligen Rhetorenschule zu dem ordnungsgemäßen Lehrstoff, den er bisher eigentlich nur zum Zwecke ruhmsüchtiger Beredsamkeit - zwar ohne jedes echte philosophische Interesse, aber infolge seines Ehrgeizes doch mit beachtlichen Erfolgen - persolviert hatte (Conf. III, 3,6). Das wird nun mit Ciceros „Hortensius" anders: „Nicht um meine Zunge zu schärfen, las ich jenes Buch; nicht seine Sprache, sondern sein I n h a l t hatte es mir angetan" (Conf. III, 4,7). Diese Lektüre muß ihm offenbar zu einem tieferen Erlebnis geworden sein. Bezeichnet er sie doch auch später in Cassiciacum als die Grundschule für ein wahrhaftes Weiterstreben seiner Philosophie-Studenten (C. Ac. III, 4,7). Ihm selber steht Cicero nicht nur damals (vgl. C. Ac. I, 3,7 f.), sondern sogar Jahrzehnte danach noch in so hohem Ansehen, daß er dessen „Hortensius" immer wieder ausführlich zitiert (vgl. etwa De beata vita, De Trinitate, De Civitate Dei, Contra Julianum u. ö.)[18].

„Jenes Buch - so berichtet der Kirchenvater - hat tatsächlich meine geistige Haltung verwandelt und zu Dir selbst, Herr, hingelenkt; hat meine Gebete gewandelt und aus meinen Wünschen und Sehnsüchten etwas anderes gemacht. Plötzlich welkten mir alle eitlen Hoffnungen und mit unglaublicher Herzensglut begehrte ich nach der Unsterblichkeit der Weisheit und begann mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren ...
Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, von den Erdendingen weg zu Dir hin zurückzufliegen, und ich wußte nicht, was Du mit mir vorhattest. Bei dir ist nämlich die Weisheit. Die Liebe zur Weisheit aber hat den griechischen Namen ‚Philosophia', und für sie entflammte mich jene Schrift."[19])

---

[18]) Vgl. dazu im einzelnen R. D i e n e l, *Ciceros Hortensius und S. Augustins De beata uita,* Wien 1914; W. N e u m a n n, *De Augustino ciceroniano,* (Diss. Königsberg) 1923; M. Z e p f, *Augustins Confessionen,* (Tübingen 1926) 23–28; A. D y r o f f, *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine,* in: Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft (Köln 1930) 15-62; A.J. C l a e s e n, *Augustinus en Cicero's Hortensius,* in: Miscellanea Augustiniana (Rotterdam 1930) 391–417; J. S t r o u x, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus,* in: Festschrift Richard Reitzenstein (Leipzig 1931) 106–18; M. P o h l e n z, *Die Stoa.* Geschichte einer geistigen Bewegung I–II (Göttingen 1948); P. C o u r c e l l e, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) 56 ff.

[19]) Conf. III, 4,7 f; vgl. auch die entsprechenden, allerdings sehr knappen Schilderungen der Frühschriften: Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer (De b. v. I, 4). – Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista (sc. divitias) cuperedestiti ... Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias (Sol. I, 10, 17).

Dieses Werk ist uns zwar heute bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen[20]). Wir wissen aber doch soviel, daß es die Philosophie gegen die Angriffe des Hortensius verteidigte und zu beweisen suchte, daß die „beata vita" nicht in der sinnlichen Welt, sondern im Bereiche des Geistigen zu finden sei. Ähnliches hatte Augustinus wahrscheinlich auch schon früher einmal gehört, ohne daß es allerdings eine solche Wirkung gehabt hätte. Kein Wunder, denn seine egozentrische Weltsucht war ja auch bis dahin noch nicht nachdrücklich genug in die „notwendige" Grenzsituation gelangt, die erst sein inneres Ohr für einen solchen Ruf „a terrenis ad philosophiam" aufbrechen mußte. Jetzt aber ist der Kairos gekommen. Sein tiefer Glückshunger war bisher trotz allen begierigen Sich-Auslebens ungestillt geblieben. Es war wie mit dem Durst, den einer durch salziges Meerwasser zu stillen sucht. Je mehr es Augustinus mit dem „Strudel der Karthagischen Sitten" versucht hatte, desto durstiger wurde er. In solcher Situation wird der Mensch wach und bereit, seinem Trachten eine bessere Richtung geben zu lassen, und es bedarf dann meist nur noch eines äußeren auslösenden Momentes für das, was innerlich schon seit langem vorbereitet ist. Ille vero liber mutavit affectum meum - so heißt es in unserem Text - ... et vota ac desideria mea fecit alia (Conf. III, 4,7).

Doch sind wir damit dem Hortensius-Erlebnis noch längst nicht auf den Grund gekommen. Denn nur wer diesen Satz der Confessiones aus seinem Zusammenhang reißt, könnte kurzsichtig meinen, daß allein ein „Buch" genügt hätte, das Leben und Denken Augustins in eine neue Richtung zu bringen; etwa so, daß die vielgepriesene Sprachkunst des berühmten Cicero den jungen Schüler in noch nicht dagewesener Weise fasziniert und statt für ein einkömmliches Genußleben für eine ähnliche Rhetoren-Fertigkeit begeistert hätte. Augustinus schreibt selber, daß es ihm bei der Lektüre des „Hortensius" nicht um die Kunst der Rhetorik gegangen sei; das wäre auch nichts wesentlich Neues gewesen. Dieses Lehrbuch habe ihn nicht durch seine Sprache, sondern durch seinen Inhalt überzeugt (ib. 7). Danach könnte es fast scheinen, als hätte nicht so sehr die Sprachgewalt als vielmehr eine gewisse Geistesmächtigkeit des Cicero vielleicht durch eine unausweichliche Logik der Gedankenführung oder eine andere derartige Überzeugungsmächtigkeit das Denken des jungen Studenten in seinen Bann gerissen. Doch auch davon kann, nach dem ganzen Bericht zu urteilen, nicht die Rede sein; besonders wenn man hinzunimmt, daß Augustinus bei aller Wertschätzung der tullischen Sprachgewandtheit doch mit Ciceros Eklektizismus auf die Dauer nicht viel anzufangen weiß[21]). Weder klingende Worte noch logische Schlußfolgerungen können für sich allein schon eine zureichende Begründung für jene „unglaubliche Herzensglut" oder „übergroß aufflammende Liebe" geben, von der Augustinus nicht etwa erst in den Confessiones, sondern schon in einer seiner allerersten Schriften berichtet (vgl. o. Conf. III, 4,7 und De b. v. I, 4). Ciceros Hortensius konnte dafür höchstens der äußere Anlaß werden, auf den hin das in der inneren Seelentiefe schon lange wartende, wahrhaft Umwandelnde endlich zum Durchbruch kam[22]).

[20]) Dazu vgl. Cicero, *Opera,* hrsg. von Müller, Bd. IV, 3 (Leipzig 1890) 312–327; Cicero, *Hortensius,* opp. ed. Baiter u. Kayser XI, 55–67; O. Plasberg, *De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo,* (Diss. Berlin/Leipzig) 1892; M. Peters, *Augustins erste Bekehrung,* in: Harnack-Ehrung (Leipzig) 1921; Stroux a.a.O.

[21]) Conf. III, 4,7: linguam fere omnes mirantur, pectus non ita! – Vgl. De civ. D. II, 27; IV, 30; VI, 2; Ep. 118, 10.

[22]) Zu diesem Zweck hat wohl Augustinus später den „Hortensius" auch bei seinen eigenen Schülern als Lehrbuch benutzt (vgl. C. Ac. I, 1,4; III, 7, 14; III, 4, 7).

Der Kirchenvater schildert das mit glühenden Worten: Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et n e s c i e b a m q u i d a g e r e s m e c u m! (Conf. III, 4,8). Dieses menschliche „Nicht-wissen, was mit einem von Gott her geschieht" ist uns in einer ganz ähnlichen Sinnverbindung schon einmal in Augustins Erstlingsschrift begegnet. Dort hieß es in seinem ältesten Bekehrungsbericht von der bereits seit Anbeginn „im Innersten eingesenkten und eingepflanzten" Sphäre des Heiligen (regio bzw. religio): ipsa me ad se n e s c i e n t e m rapiebat! Die bis ins Sprachliche hineinreichende Parallelität dieser beiden Texte ist nicht zu verkennen; wir brauchen statt des Wortes „ipsa" nur das noch klarere „Deus" der Confessiones einzusetzen. Hier handelt es sich - wie sich von daher jetzt schon vermuten läßt - tatsächlich auch um ein und denselben existenziellen G r u n d v o r g a n g, der sich im Leben des jungen Augustin zu verschiedenen Zeiten und hinter verschiedenen historischen Ereignissen immer nachdrücklicher als das eigentliche (Heils-)Ereignis vollzieht. Dabei ist offensichtlich nicht so sehr Menschengeist als vielmehr Gottes Geist am Werke. Denn anläßlich der Hortensius-Lektüre ist nicht etwa nur die Geistigkeit eines Cicero, sondern E r, der schon seit Anbeginn in der innersten Seelentiefe wartet (s. o.), selber mit brennender Urgewalt über den Abtrünnigen gekommen, ohne daß dieser eigentlich weiß (nesciebam!), wie ihm geschieht.

Damit stoßen wir auf eine merkwürdige Mehrschichtigkeit der Aussage, denn eben hieß es noch: „I c h begann mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren" (Conf. III, 4,7). Und zuallererst erzählte Augustinus: „Jenes B u c h hat tatsächlich meine geistige Haltung verwandelt und zu Dir selber, Herr, hingelenkt" (ib.). Welches war nun die Ursache für diese existenzielle Wandlung: das Buch, der Mensch selber oder Gott?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir beachten, daß der Kirchenvater den Vorgang ganz nach den Gesetzen der Phänomenologie schildert. Vom oberflächlichen äußeren Anschein steigt er immer tiefer zum inneren Wesen des Geschehens. Auf den ersten Blick scheint sein Erlebnis „tatsächlich" auf „jenes Buch" zurückzuführen zu sein. Genauer betrachtet, spielt dieses aber nur die Rolle des äußeren Anlasses, während das Entscheidende sich im Innern vollzieht. Es wäre ja auch für Augustin erstaunlich, wenn ein zur Körperwelt gehöriges Ding in der Seele irgendetwas bewirken könnte (De mus. VI, 4,7 f.). Wie sollte schon nach der hierarchisch gestuften Seinsauffassung des Kirchenvaters etwas zur niederen Außenwelt Gehöriges die darüber hoch erhabene Innenwelt der menschlichen Seele bestimmen oder gar in eine neue Existenzrichtung zwingen können: Nunquam enim anima est corpore deterior! (De mus. VI, 5,8). Solches ist auch keinem Buche, nicht einmal der vom Kirchenvater so hoch geschätzten Bibel möglich[23]). Jede existenzielle Entscheidung wird allein verantwortlich „in interiore homine" gefällt, wo in die Hand unseres königlichen Ich' personale Freiheit gegeben ist. „ I c h - nicht das Buch - begann mich zu erheben!" heißt es deshalb auch in unserem Text (Conf. III, 4,7).

Doch ist damit Augustins phänomenologische Beschreibung noch nicht bis zum Letzten gelangt. Über dem menschlichen Ich waltet ja ein noch Höherer und Mächtigerer: Nesciebam quid ageres mecum! (Conf. III, 4,8). Es handelt also nicht nur der Mensch allein, sondern G o t t m i t i h m ; was keineswegs etwa

[23]) Vgl. z. B. Conf. XI, 8, 10. – Zu diesen erkenntnistheoretischen Problemen vgl. außer den bereits genannten Arbeiten des V e r f a s s e r s (Deus in homine videt ..., S. 169 ff; Die Entwicklung Augustins ..., S. 398 ff.) auch die systematische Zusammenschau F. K ö r n e r, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre,* (Würzburger Diss.) 1952.

besagt, daß die Freiheit menschlicher Existenzentscheidung von dem, der sie gab, nun wieder zurückgenommen würde. Hier handeln vielmehr zwei in personaler Eigenständigkeit miteinander. Damit stoßen wir zum erstenmal auf die typisch augustinische „Bi-personalität" des Heilgeschehens, die er in seinem eigenen Leben nicht nur hier, sondern auch später immer wieder ganz in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift an sich selber beobachtet hat. Denn am Beginn seines „neuen Lebens" steht - wie er aus eigener Erfahrung weiß - nicht menschliche Anstrengung, sondern das gnädige Wirken Gottes, der schon immer zuvor sein „Hüter" war (s. o. Conf. I, 11,17). Er ist es, der bereits drinnen war, als Augustinus noch weit draußen umherirrte; der „so neu und doch so alt" den lange Widerstrebenden „mit lauter Stimme gerufen" hat, um seine Taubheit zu sprengen; der „geblitzt und geleuchtet" hat, um die materialistische Blindheit zu verscheuchen; der ihn „berührt hat", bis der Mensch endlich „in Sehnsucht nach Gottes Frieden entbrannte" (Conf. X, 27,38). Mit Ihm braucht der Mensch nur insofern mitzuwirken als er der im Herzen brennenden Gotteskraft keinen Riegel vorschiebt: Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili (Conf. III, 4,7).

Durch diese „unglaubliche Herzensglut", die da von Gott her urplötzlich in Augustins Bewußtsein eingebrochen ist, wird nun also auch die ganze existenzielle Verkehrtheit seines bisherigen Sinnens und Trachtens spürbar. Der solange an die Außenwelt Verfallene hatte zwar schon zweimal in einer ähnlichen Grenzsituation - wir erinnern uns an seine kindlichen Schulnöte und eine ernstere Krankheit (s. o.) - näheren Kontakt mit dem Göttlichen gesucht. Schon dabei mag etwas von jenem bereits seit langem tief drinnen brennenden Feuer durch den brüchig gewordenen Abwehrdamm der egozentrisch nach draußen orientierten Bewußtseinshaltung gebrochen sein. Wir haben aber gesehen, wie rasch dieser durchglimmende Feuerbrand jedesmal wieder von der Selbstbewahrung des Ego erstickt worden ist. Jetzt aber geschieht das alles mit radikalerer und deshalb auch größerer Intensität. Nachdem in Karthago nicht nur eine Schul- oder Krankheitsnot, sondern die viel tiefere Not der existenziellen Fehlorientierung den jungen Studenten durch die Unbefriedigtheit seines Daseins zum ersten Male in wirkliche Ausweglosigkeit getrieben hat, schlagen die Flammen nun auch entsprechend höher, und es gelingt dieser „unglaublichen Herzensglut" die alte, starr nach draußen hin verfestigte Bewußtseinshaltung wenigstens bis zu einem gewissen Grade umzuschmelzen: Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te! (Conf. III, 4,8). In der Grenzsituation des unbefriedigt lassenden Karthagischen Sinnenstrudels war der existenzielle Seinshunger des jungen Augustin, der ihn unbewußt schon seit langem umgetrieben hat, endlich auf den Geschmack des Vere Esse gekommen (vgl. u. Conf. III, 6,10). Denn jetzt ist ihm zum ersten Male statt des Uneigentlichen zumindest ahnungsweise das Eigentliche, die göttliche „immortalitas sapientiae" aufgeleuchtet.

Dabei geht es ihm - wie er berichtet - nicht etwa um dieses oder jenes philosophische Schulsystem, sondern im tiefsten Herzensgrunde eigentlich damals schon um die göttliche „Weisheit selbst". Diese „zu lieben, zu suchen, ihr zu folgen, sie zu ergreifen und standhaft festzuhalten", ist er - soweit ihm das jetzt schon möglich ist - bereit (Conf. III, 4,8): „Meine geistige Haltung war verwandelt und zu Dir selbst, Herr, hingelenkt ... Ich begann mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren" (ib.).

Trotz aller Rückschläge und Verirrungen, die noch kommen sollten, fängt hier im Leben und Denken des jungen Wahrheitssuchers ein neuer Abschnitt an. Was ihn bisher in der unbewußten Tiefe des Herzens beunruhigt hat, beginnt nun in einer bisher noch nicht dagewesenen Weise als das eigentliche Existenzproblem bewußt zu werden. Es ist der Augenblick, da sich im Lebensdrama Augustins der „Knoten schürzt", um dessen Lösung zu ringen er künftig nicht mehr aufhören kann. Dabei geht es nicht um die Suche nach irgendwelcher antiker Schulweisheit, sondern eigentlich jetzt schon um den, der die Weisheit selber in Person ist, um Gott, der allein das wahre Sein ist: Teipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiebam (Conf. III, 6,10). Es handelt sich also bei Augustins Hortensius-Erlebnis im Grunde um nichts anderes als eine neue Phase der schon seit langem in Gang befindlichen und immer nachdrücklicher dem dramatischen Höhepunkt zustrebenden Gott-Mensch-Begegnung. Das Erregende besteht darin, daß hier der Mensch in einer ganz neuen Spürbarkeit von Gott her in Anspruch genommen wird.

Sicher war sich der junge Rhetorik-Student damals noch längst nicht über die Bedeutung dieses Ereignisses im klaren, wie allein ein Vergleich mit den im Laufe der Entwicklung immer deutlicher werdenden Berichten von den späteren Phasen dieser Begegnung zeigt. Vom Telos her rückschauend aber weiß der sich inzwischen seines tieferen Lebenssinnes bewußt gewordene Kirchenvater, daß er im Grunde schon damals - auch ohne es noch recht zu ahnen - in der Sapientia tatsächlich nichts anderes als den in Christus menschgewordenen Gott gesucht hat: Apud te est enim sapientia![24]) Nicht einem, wenn auch noch so vollkommenen Etwas, sondern einer Person hat er sich also mehr oder weniger bewußt schon damals zugewandt.

Sein zwar noch unreflektiertes aber dennoch lebendiges Gespür, mitten in einer personalen Begegnung zu stehen, ist daher auch befremdet, weil von Christus nichts in Ciceros Hortensius zu lesen ist[25]). Was dort steht ist unpersönlich und trägt deshalb auch keinen Namen: „Dieses [eine] nur dämpfte mich in der großen Glut: daß der Name Christi nicht darin stand. Denn nach Deiner Erbarmung, o Herr, hatte mein junges Herz schon mit der Muttermilch diesen

[24]) Conf. III, c. 4 ganz! – Auf die bekannten Einwendungen gegen die diesbezügliche Zuverlässigkeit der Confessiones gegenüber den Frühschriften können wir erst an anderer Stelle mit Erfolg näher eingehen. Aus dem dort im Zusammenhang behandelten ersten Bekehrungsbericht Augustins wird klar werden, daß hinter den oben bereits zugleich mit Conf. III, 4,7 f. zitierten knappen Parallelen De b. v. I, 4 und Sol. I, 10,17 mehr steht als auf den ersten Blick scheint.

[25]) In diesem Zusammenhang stellt P. Simon (*Aurelius Augustinus*. Sein geistiges Profil, Paderborn 1954, S. 39 f.) fest, daß Augustinus sich vorerst noch lange Zeit vergeblich um die Verbundenheit „zwischen Christsein und dem Ideal des antiken Weisen" bemühen mußte; denn – so fährt er fort – die Harmonisierung seiner Vorstellungen von der „Idee des Weisen" und seiner „Vorstellungen vom Christentum" seien „das Problem für ihn" gewesen.
Soviel Richtiges an der ersten Feststellung ist (vgl. u.) so wenig trifft die zweite zu. Denn das Problem Augustins war nicht etwa nur die Vereinigung gewisser Vorstellungen, sondern die personale „Vereinigung" Gottes und des Menschen, um die in seinem Leben noch immer heißer gerungen werden sollte; und zwar nicht nur akademisch-theoretisch, sondern wirklich von Person zu Person. Obwohl uns dieses existenzielle, alles andere in den Schatten stellende Grundproblem in aller Eindeutigkeit nicht erst in den Confessiones, sondern bereits in den Erstlingsschriften begegnet, ist es bisher kaum als die eigentliche Wurzel des augustinischen Denkens beachtet worden.
Auch Simon hat das offenbar schon bei seiner mehr an der Oberfläche intellektueller „Vorstellungen" bleibenden Fragestellung übersehen. Deshalb nimmt es auch nicht wunder, wenn seine Antworten an derselben „Oberfläche" bleiben.

Namen, den Namen meines Erlösers, Deines Sohnes, fromm eingesogen und ihn stets in sich bewahrt, und was ohne diesen Namen gewesen wäre, wie gelehrt und gefeilt und wie wahr es im übrigen sein mochte, es konnte mich nicht ganz hinreißen. Daher beschloß ich, meinen Geist auf die Hl. Schrift zu richten"[26]). Bei aller Begeisterung, die Ciceros Hortensius ausgelöst hatte, muß also bereits bei dem jungen Studenten irgendwo in der Tiefe des Herzens etwas unbefriedigt geblieben sein. Der Grund liegt nach allem, was wir von Augustin bereits gehört haben, natürlich nicht etwa nur darin, daß bestimmte Kindheitserinnerungen an die ersten religiösen Unterweisungen der Mutter unangesprochen blieben. Die eigentliche Ursache dieser existenziellen Unbefriedigtheit steckt tiefer. Das Herz spürt: die tullischen Sentenzen - so schätzenswert sie auch sonst gewesen sein mochten - entsprechen nicht dem personalen Charakter der in dunkler Ahnung erlebten Ich-Du-Begegnung mit dem, der selber schon seit Anbeginn verborgen im Innersten wohnt, und dessen Name bereits dem Kinde von der Mutter her vertraut war (s. o.). Deshalb greift Augustinus nun auch mit sicherem Herzensinstinkt nach der göttlichen Offenbarung der Hl. Schrift.

In ihr hätte er tatsächlich einen wesentlich adaequateren Ausdruck finden können für das, was ihn zuinnerst bewegte, und was „sich weder den Stolzen erschließt, noch den Knaben enthüllt, sondern im Eingang niedrig ist, im Weitergehen hocherhaben und von Geheimnissen verhangen" (Conf. III, 5,9). Doch auch hier macht es das Buch allein noch nicht. Um das eigene Angerührtsein von Gott und damit die Wahrheit zu verstehen, bedarf es mehr als nur der Hilfestellung eines äußeren Schriftwortes; denn für den, der nicht die notwendige innere Haltung mitbringt und sich nicht existenziell hineingibt, bleibt alles stumm, die Begegnung mit Gott und das Wort seiner Offenbarung. Nur Bücher wälzende „Schrift-Gelehrte" haben - wie das Beispiel des jungen Augustin zeigt - noch zu keiner Zeit begriffen, worum es bei der Existenz des Menschen vor Gott in Wahrheit geht. Von der dazu notwendigen Offenheit war der damalige Cicero-Verehrer ja auch noch weit entfernt. Es fehlt ihm die sich hineingebende Demut für das, was „im Eingang niedrig und erst im Weitergehen hoch erhaben" ist (s. o.). Statt dessen behauptet sein jahrzehntelang eingefleischter Stolz die Vorherrschaft. Der Rhetorik-Student bringt es nicht über sich, sein Haupt demütig zu beugen und dem Gang der Bibel zu folgen: „Diese erschien mir unwürdig mit tullischer Würde auch nur verglichen zu werden. Das heißt, meine Aufgeblasenheit zog sich von ihrer Art zurück, und so drang mein Scharfblick nicht in ihr Inneres ein. Sie war jedoch dazu gemacht, zu wachsen mit den Kleinen, allein ich fand mich nicht bereit, mich klein zu machen und hielt mich, den der Stolz nur aufgebläht, für groß. - Daher geriet ich unter Menschen, deren Hochmut an Wahnsinn grenzte" (Conf. III, 5,9 f.).

Damit ist - ähnlich wie schon in früheren Jahren - noch einmal dem von innen her umschmelzenden Wirken des gnädigen Gottes trotzig ein Riegel vorgeschoben. Einen Augenblick hatte es bereits so ausgesehen, als wäre bei der Lektüre

---

[26]) Conf. III, 4, 8 f. (Vgl. VI, 4,5: Ecclesia unica corpus Unici tui, in qua mihi nomen Christi infanti est inditum, ...) In diesem Zusammenhang erklärt Guardini (*Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, Leipzig 1935, S. 199) treffend: „Wir haben nicht das geringste Recht, in diesen Worten eine Rückverlegung aus späterer Zeit zu sehen. Die Deutung des damaligen Erlebnisses stammt allerdings vom Zurückblickenden, der aus seinem entschiedenen Glauben heraus den Weg versteht, den er einst zurückgelegt hat. Die Wirklichkeit aber, um die es da geht; das Gefühl, der aus innerster, ihrer selbst noch nicht mächtiger Herzenschristlichkeit kommende Urlaut kann nicht hineingesehen sein ..."

des Hortensius im Aufflammen des „Deus intimus cordi" der alte stolze Starrsinn Augustins in Fluß geraten und das wahrhaft „neue Leben" zum Zuge gekommen. Aber die satanische Macht der Superbia ist nicht zu unterschätzen. Kaum ist die begnadete Stunde verronnen, erhebt sie im grauen Alltagsstaube wieder ihr Schlangenhaupt. Und so fällt Augustinus - wie es zu gehen pflegt - in die Gesellschaft Gleichgesinnter: er wird „binnen weniger Tage" Manichäer (De duabus anim. 1).

(Je ein Abschnitt über den in der Gefolgschaft des Manichäismus unternommenen ontologischen Denkversuch Augustins und die unausbleibliche Krisis werden im nächsten Heft die Untersuchung abschließen.)

Der Friedensgruß der Liturgie

Von Joseph P a s c h e r, München

Schon in unserem ältesten römischen Meßtext, enthalten in der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolyt wird die Präfation eröffnet mit dem Gruß des neugeweihten Bischofs an die Gemeinde: „Dominus vobiscum", und diese antwortet: „Et cum spiritu tuo". Das ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Unverändert hat sich in allen Wandlungen der Zeit bis heute dieser Brauch erhalten. Irgendwie muß die Kirche diesem unter so viel Glanz der Liturgie schlichten Vorgang eine besonders große Bedeutung beimessen. Denn heute kommt der Grußwechsel merkwürdig häufig vor. Man muß sich das nur einmal vergegenwärtigen: Ehe der Priester zum Altar hinaufsteigt, grüßt er nach dem Staffelgebet die Ministri. Das ist schon in den ältesten Berichten über die päpstliche Stationsmesse beglaubigt (Ordo Romanus I, 49; ed. Andrieu II, 83). Hier ist es ein voller Friedensgruß mit der bekannten Umarmung. Nach der gleichen Quelle des 7. Jahrhunderts wendet sich der Papst nach dem Gloria „zum Volk", spricht: „Pax vobis" (aaO. 53; S. 84) und betet die Oration. Heute eröffnet der Diakon (bzw. der Priester) die Lesung des Evangeliums mit dem „Dominus vobiscum". Das ist aber erst im 10. Jahrhundert bezeugt (OR V, 35; Andrieu II, 216). Im alten römischen Zeremoniell ist es etwas anders: Wenn der Diakon mit dem Evangelienbuch auf dem Weg zum Ambo an den Bischöfen vorbeigeht, „macht er eine Verneigung vor ihnen, und sie geben ihm den Segen: ‚Dominus tecum'. Dann verneigt er sich vor den Priestern, und diese sprechen: „Der Geist des Herrn sei über dir" (OR I, 60; Andrieu II, 88). OR V hat durch ein Mißverständnis dieses Vorgangs oder in bewußter Umgestaltung den heutigen Brauch der römischen Liturgie hervorgerufen. Alt ist wieder das „Dominus vobiscum" mit dem „Oremus" vor der Gabenbereitung und das „Dominus vobiscum" vor der Präfation. Ohne Zweifel gehört hierher die Formel „Pax Domini sit semper vobiscum" nach dem Paternoster wie auch das „Pax tecum" beim Friedensgruß vor der hl. Kommunion. Auch vor der Postcommunio spricht schon der Zelebrant des OR I den Gruß. Doch fehlt er damals nach dieser Oration bei der Entlassung.

Es sind zwei Motive, die der Formel eine solche Bedeutung und Beliebtheit in der Liturgie verleihen: das Gewicht des Segenswunsches, der Ausdruck des Friedens und der Einheit.

1. D e r S e g e n s w u n s c h

Die Frage, ob der Herr mit seinem Volk, dem König oder dem Einzelnen war, besaß eine entscheidende Bedeutung im Israel des Alten Testamentes: „Fürchtet euch nicht. Der Herr ist mit uns!" mahnen Josue und Kaleb das murrende Volk. „Der Herr ist nicht in eurer Mitte." „Ihr habt euch vom Herrn abgewendet. Deshalb wird der Herr nicht mit euch sein" warnt Moses. Das Volk zieht ohne den Herrn in den Kampf und erleidet eine vernichtende Niederlage. Dieses Thema bestimmt die Geschichte des erwählten Geschlechtes.

Die Tragweite, die es hatte, wenn der Herr mit dem Menschen war oder gegen ihn, war so stark empfunden, daß daraus der Segenswunsch entsprang, mit dem man den Freund begrüßte: Boas begrüßt seine Schnitter auf dem Feld: „Der Herr sei mit euch", und sie erwidern: „Der Herr segne dich." Sicher ist der Gruß formelhaft geworden, und nicht jeder mag mehr im Gebrauch des Alltags bedacht haben, was für eine Fülle das schlichte Wort barg. Ohne Zweifel war es oft und oft im Mund der Menschen Heuchelei. Aber es blieb der Gruß, den sogar der Himmel zur Erde sprach, wenn der Engel zum begnadeten Menschen gesandt wurde: „Der Herr ist mit Dir, du starker Held", sprach der Engel des Herrn zu Gideon (Ri 6, 12). In einem für das Heil der Welt entscheidenden Augenblick grüßt Gabriel die Jungfrau: „Ave Maria gratia plena, Dominus tecum" (Lk 1,28). Hier erreicht die Gottverbundenheit eine Tiefe der Wirklichkeit die vorher nie war und nachher nie sein wird. Zugleich wird aber der Grund gelegt für eine unsagbare Erhöhung der Erlösten, in der wieder die Nähe zu Gott eine Dimension erreicht, die der Verstand nicht begreifen kann. In Maria hat die Menschwerdung Gottes die ganze Natur des Menschen geadelt. In Tod und Auferstehung hat Gott jedem einzelnen Menschen die Möglichkeit des neuen Lebens eröffnet. Als wir „aus Wasser und Heiligem Geist" wiedergeboren wurden (Joh. 3,5), gliederte uns Gott in den geheimnisvollen Weinstock ein, der Christus ist. Ungeahnte Gottesnähe wurde uns zuteil. Wir wurden Tempel Gottes und Wohnung des Heiligen Geistes (1 Kor. 3,16.17). Die Liebe Gottes wurde in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ward (Röm. 5,5). Wir wurden teilhaft der göttlichen Natur (2 Petr. 1,4). Noch ist nicht offenbar, was wir sein werden, wenn Christus wiederkommt. „Denn euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, erscheint, werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit" (Kol. 3, 3.4).

Mit der neuen Gottesnähe hat auch der Segenswunsch eine neue Tiefendimension erhalten. Denn im Sinne solcher Gnade ist es fortan zu verstehen, wenn wir sagen: „Der Herr sei mit dir!" So hat der Herr den Gruß erhöht, den er seinen Boten mit auf die Reise gab und mit dem er sie selbst begrüßte, als er nach der Auferstehung mitten unter sie trat.

Im Munde des Herrn hat der Gruß allerdings eine andere Form: „Pax vobis!" (Joh. 20,19). Das entsprach ganz der Verheißung: „Meinen Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch" (Joh. 14,27), und: „Das habe ich zu euch gesprochen, damit ihr i n m i r Frieden habet" (Joh. 16,33). Hier fließen die beiden Formen des einen Segensgrußes in einander: In Christus haben die Jünger den Frieden. Das heißt nichts anderes als: Mit ihm, mit ihm freilich in der ganzen Tiefe, die dieses „mit" in der Verheißung besitzt und in der es die Schlußdoxologie des römischen Kanon faßt: „Durch ihn und mit ihm und in ihm". Daß sie so hereingenommen sind in das Leben des auferstandenen Herrn, macht diesen Frieden aus.

Am packendsten ist es ausgesprochen vom Apostel Paulus: „Er ist unser Friede" (Eph. 2,14), ein Friede, der auf die Menschen übergreift und das Getrennte vereint und das Verfeindete versöhnt.

Enthusiastisch dringt es im Segenswunsch, der wie eine Deutung des „Pax vobis" ist, aus der Seele des Apostels: „Der Friede Christi frohlocke in euren Herzen!" (Kol. 3,15).

Der Friede erscheint wie eine persönliche Gestalt, die in unseren Herzen wohnt. So wird sonst vom Geist Gottes gesprochen, der, in unsere Herzen ausgegossen, „Vater" ruft (Gal. 4,6), und „mit unaussprechlichen Seufzern für uns fleht"

(Röm. 8,26). Und wirklich wäre ohne den Geist Gottes auch unsere Christusnähe nicht und nicht der Friede. „Frucht des Geistes sind: Liebe, Freude, Friede ..." (Gal. 5,22). Der frohlockende Friede in uns ist „die Liebe Gottes die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist" (Röm. 5,5). Wenn Christus mit uns ist, dann ist es immer durch seinen Heiligen Geist, und alles, was wir wirken dürfen durch Christus, sei es, daß wir bitten durch ihn, sei es daß wir durch ihn Gott, den allmächtigen Vater, verherrlichen, alles geschieht im göttlichen Geiste oder, wie die Liturgie es unermüdlich ausdrückt, „in der Einheit des Heiligen Geistes". So ist auch der Gruß: „Dominus vobiscum" oder „Pax vobis" nicht möglich ohne den Geist.

Der Herr hat seinen Gruß in solcher Dimension seinen Jüngern mit auf den Weg gegeben. Wohin sie kommen, kommen sie arm, ohne Silber und Gold. Aber sie kommen mit der Kostbarkeit der von Christus verliehenen Segenskraft: „Wenn ihr ein Haus betretet, so sprecht zuerst: Friede sei diesem Hause! Und wenn dort ein Sohn des Friedens wohnt, so wird sich euer Friede auf ihn niederlassen, wenn aber nicht, wird er auf euch zurückkehren" (Lk. 10,5.6). Der Friedensgruß der Sendboten ist kein bloßes Wort. Er ist wirksam, fast möchte man sagen: wie ein Sakrament. Der Friede läßt sich nieder, und es ereignet sich alles, was an Fülle dieses Wort im Neuen Bunde in sich schließt.

Doch läßt sich der Friede nur nieder auf dem „Sohn des Friedens", der anderswo im Evangelium des Lukas genannt wird: „Sohn des Lichtes" (16,8) oder „Sohn der Auferstehung" (20,36). Es ist einer aus dem Kreise derer, denen bei der Geburt des Herrn das Lied der Engel galt: „Friede auf Erden den Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens" (Lk. 2,14).

Es ist dem Evangelisten darum zu tun, die Wirkkraft des Friedensgrußes zu betonen. Nicht einmal, wenn kein Sohn des Friedens in dem Hause wohnt, sondern ein „Sohn des Verderbens" (Joh. 17,12), wird die Wirkung vereitelt. Denn dann kehrt der Friede auf das Haupt dessen zurück, der den Segenswunsch gesprochen hat. Der Herr will seine Jünger mit einer großen Zuversicht erfüllen und ihnen einprägen, wie groß die Ausstattung ist, die er ihnen mitgibt, wie groß der Reichtum ist, den sie zu spenden haben.

Als Noe die erste Taube ausschickte, fand sie keinen Ort, um sich niederzulassen, und kehrte zurück. Ihr gleicht der Friedensgruß, der keinen Sohn des Friedens trifft und zurückkehrt. Aber auch die zweite Taube kommt heim, und sie bringt den Ölzweig als Zeichen des Friedens. Sie hat den Ölbaum gefunden, auf dem sie ruhen kann, und sie bringt den Frieden zurück. So ist es auch mit dem Friedensgruß. Denn der Sohn des Friedens antwortet: „Et cum spiritu tuo!" So kommt also doch Friede über den, der den Auftrag des Herrn erfüllt hat. Auch die Antwort hat Teil an der Wirkkraft der göttlichen Verheißung. So ist denn der Bote Christi nicht ärmer, wenn sein Segenswunsch das Ziel erreicht hat. Er hat all seinen Reichtum in den Gruß gelegt und ist nicht ärmer geworden. Urgesetz des Geistes erfüllt sich. Denn Geist wächst, wenn er sich selbst verschenkt.

Es ist ein ausgezeichnetes Tun, dieses Grüßen. Es ist ein Vorgang von einzigartiger Höhe. Man muß einmal denken: Da trifft diese Insel Mensch auf den anderen. Und auf einmal ist das Ereignis da. Er tritt aus sich heraus, und es ist das erste, was er tut: Er wünscht dem anderen Segen, der der Herr ist, der Friede. Er tut das Tiefste, dessen er fähig ist, vergißt sich selbst, öffnet seinen Reichtum und spendet sein Bestes. Gewiß, leicht ist es bloße Form, möglicherweise sogar Falschheit und Verrat, wie im Munde des Judas, der den Herrn überlieferte.

Das Köstliche ist, wenn verdorben, die verderbteste Verworfenheit. Aber es bleibt doch, daß es, wenn unverdorben, kostbarer Reichtum ist, über Gold und Silber.

Warum also wundern wir uns, daß es der Kirche bei ihrem Gottesdienst so um den Wechselgruß zu tun ist? In der Liturgie tritt dieser Schatz in unsere Nähe und wartet, da hier in Priester und Gemeinde Christus, das Haupt, und die Gläubigen, sein mystischer Leib, einander begegnen und die gleichsam sakramentale Wirkkraft des Grußes noch stärker wird. Am höchsten steigt der Rang des Segensgrußes in der heiligen Eucharistie, von der Pius XII. das große Wort gesprochen hat, hier sei Christus zugegen auch in der Person des Priesters (Mediator Dei 20; Ausg. Herder, S. 22).

2. Friede und Einheit

Wenn im feierlichen Hochamt der Friedenswunsch in seiner Vollform geübt wird, ist er mit einer Umarmung verbunden. Hier verstummt alles, was dem Frieden entgegen ist, und alle Entzweiungen werden aufgehoben. „Er ist unser Friede, der das Entzweite vereint, die Wand in der Mitte niederreißt" (Eph. 2,14). „Er schafft die Zwei um in den einen neuen Menschen, indem er Frieden stiftet. Er versöhnt die Zwei in einem Leibe mit Gott, indem er an sich selbst die Feindschaft tötet durch das Kreuz" (Eph. 2,15.16). Das Kreuz ist die weltweite Geste der Umarmung nach dem Wort des Herrn: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, will ich alles an mich ziehen". Denn „das sagte er, um anzudeuten, welchen Tod er sterben werde" (Joh. 12,32).

In der Tat ist der Tod am Kreuz die umfassende Geste für die Vereinigung einer Welt in Christus. Um dieses Todes willen wurde der Herr erweckt in Herrlichkeit und durch diesen Tod und die Auferstehung ist das neue Leben in den Erlösten, das sie in einem Leibe zu einem neuen Menschen schafft.

Wenn sich der Segenswunsch erfüllt und Christus durch seinen Heiligen Geist Wohnung nimmt in den Herzen, derselbe Herr in den Vielen, dann werden die Vielen in letzter Tiefe verbunden zur „Einheit des Heiligen Geistes", in der sie vor Gott treten und beten und preisen.

Der Gruß aber hat nicht etwa nur den Einzelnen im Auge und stiftet nebenher, gewissermaßen in glücklichem Zufall auch die Einheit. Wie der Gruß in seiner Vollform zeigt, will er das vielmehr ausdrücklich. Er will eine Einheit derer in Christus und seinem Heiligen Geist schaffen, um von ihr in Gnaden die Gebete und Lob und Preis und Ehre entgegenzunehmen.

Zu Beginn der hl. Messe ist es bereits auf die Stiftung heiliger Tisch- und Opfergemeinschaft abgesehen. Darum ist mit dem Dominus vobiscum fast immer auch die Ausbreitung der Hände verbunden. Das ist nicht die Orantenhaltung wie bei den Orationen, sondern die Andeutung jener Umarmung, die bei der Vollform wirklich geübt wird. Es ist immer der Anruf des Priesters, neu und wieder neu die heilige Gemeinschaft herzustellen, in der wir „durch Christus in der Einheit des Heiligen Geistes" beten und singen.

Mit dem Hinweis auf die Einheit geht es im Dominus vobiscum besonders bei der hl. Messe um ein theologisch höchst bedeutsames Anliegen. Die Mitfeier der Gläubigen, ihr Mitopfern vor allem, hängt an der Einheit unter dem priesterlichen Haupt. Wenn auch noch keine Einmütigkeit darüber herrscht, welcher bei der Eucharistie der Einheit stiftende Faktor ist, so wird doch an der Tragweite dieser Einheit nicht gezweifelt. Die Liturgie jedenfalls betont mit ihrem Grußwechsel

die Gemeinschaft von Priester und Volk immer wieder. Sie betont sie nicht nur, sondern schafft sie wirksam und bringt sie zum Bewußtsein. In dieser Hinsicht ist das Dominus vobiscum vor der Präfation, dem konsekrierenden Hochgebet vielleicht am wichtigsten und steht auf derselben hohen Bedeutungsstufe wie das Amen am Schluß des Kanon.

Wieder eine ganz besondere Note erhält von der Geschichte her ein anderer Fall: Das „Pax Domini sit semper vobiscum" bei der Einsenkung der kleinen Partikel nach dem Paternoster. Vom römischen Papstgottesdienst schickte schon Innozenz' I. (402-17) an die Priester der Titelkirchen, die sonst mit ihm zur Feier der Eucharistie vereint waren, am Sonntag ein kleines Stück der konsekrierten Hostie, „damit sie gerade an diesem Tage nicht glauben, von der Gemeinschaft mit mir getrennt zu sein" (Brief an Decentius 19. 3. 416; ML 56,513). Die Priester senkten die Partikel des Papstes an der fraglichen Stelle nach dem Kanon in den Kelch ein. Alt überliefert ist dafür die Formel: „Der Friede des Herrn sei immer mit euch." Uralte echte christliche Gemeinschaft der hl. Eucharistie klingt hier auf, Ausdruck der so entscheidenden hierarchischen Gliederung der Kirche, die zugleich eine eucharistische ist und als solche sakramentale Kraft heiliger Ordnung. Ist es auch in der heutigen Meßliturgie ein Rudiment, herausgelöst aus dem ursprünglichen Zusammenhang, so ist es doch ein höchst ausdruckskräftiges Rudiment von bleibendem, unverlierbarem Wert.

In Messe und Chorgebet gehört schließlich der Gruß am Schluß zur Entlassung der Gemeinde. In der hl. Messe ist es an dieser Stelle jung. In der Tat scheint hier der Sinn von Gemeinschaft in sein Gegenteil verkehrt zu sein, da doch die Einheit aufgelöst wird. Immerhin gibt der Priester der Gemeinde hier noch einmal in seinem Gruß den Herrn, und sie ihrerseits geben ihn ihrem priesterlichen Haupt zurück.

Zwar löst sich die sichtbare zum frommen Vollzug zusammengetretene Einheit auf. Aber darüber hinaus bleibt doch die Verbundenheit im Herrn bestehen, und es bleibt Kirche, im Normalfall sogar sichtbar in der Form einer Teilkirche wie der Pfarrei. Als solche wird die Einheit derer, die zusammen gebetet und geopfert haben, nun auch in der relativen Zerstreuung des täglichen Lebens in Christus und im Heiligen Geist Christi beten und arbeiten.

So erklärt sich die Häufigkeit des liturgischen Grußwechsels aus der Fülle seiner Bedeutung und aus seinem Gewicht für die Kirche und ihr Leben. Es wird einiges davon abhängen, daß man die Zusammenhänge lebendig versteht und freudig bejaht. Der Gruß ist eines der wichtigsten Elemente der Meßfeier in Gemeinschaft.

Neues dogmengeschichtliches Stadium der Firmung heute?

Von P. Mannes Dominikus K o s t e r, Walberberg/Bonn

Von allen, die infolge einer Art Phobie vor dogmatischen Definitionen eine solche befürchten, wird die gestellte Frage gleich mit Nein beantwortet. Doch es geht hier weder um eine solche Definition, noch um eine direkte Vorarbeit für eine zukünftige, noch um eine Propaganda dafür. Vielmehr um die theologisch ernste Feststellung, ob bestimmte Vorgänge innerhalb der Kirche im letzten Jahrzehnt dazu angetan sind, ein neues Stadium im Dogmenfortschritt der Firmung annehmen zu müssen oder wenigstens ein solches für sehr wahrscheinlich zu halten, oder nicht. Die rechte Antwort soll die erforderliche Prüfung ergeben. Ihr haben die Theologen sich zu stellen, da einerseits die Vorgänge unbezweifelbar sind und von jedermann nachgeprüft werden können, anderseits die unbeteiligte Distanz von ihnen leicht einem theologischen unaufholbaren Versäumnis gleichkommt. Es mag nämlich so sein, daß auf ihr Urteil und ihre Mitwirkung nunmehr sehr viel ankommt.

I. Die Vorgänge und ihre theologische Beurteilung

Da alles sich auf sie konzentriert und von ihnen abhängt, gilt ihnen vor allem das Augenmerk. Es handelt sich um vier Vorgänge, deren gegenseitige Abhängigkeit vorläufig am besten noch unberührt bleibt, weil sie sich weder von selbst versteht noch auch leicht festgestellt werden kann.

1. Die Vorgänge

An erster Stelle ist zu nennen das *Dekret über die sogenannte Krankenfirmung*[1]) von schwerkranken Kindern und Erwachsenen. Es ist erlassen am 14. 9. 1946, trat mit dem 1. 1. 1947 in Kraft und muß als ein Akt des ordentlichen Lehramtes gewertet werden. Auf Veranlassung von Papst Pius XII. wurde es nämlich von der Sakramentenkongregation verfaßt und mit seiner Anerkennung, Billigung und Gutheißung veröffentlicht. Daher ist von nicht geringer Bedeutung die darin zum Ausdruck gebrachte Lehre von der Firmung, insofern sie etwas Neues – darauf kommt es hier vor allem an – verlautbart, ausdrücklich oder einschlußweise. Doch auch die Tatsache des Dekretes für sich allein spricht deutlich genug. Der zu Anfang bestimmte Sinn und Zweck der Firmung fällt in der Formulierung als nicht hergebracht und neu auf: Durch dieses Sakrament werden die Getauften gekräftigt, „indem sie die Gaben des Beistandes aus der Höhe zur Festigung des durch die Taufe empfangenen Glaubens erlangen, um von der Fülle der Gnaden übergossen und mit dem Siegel der Kämpfer Christi besiegelt zu jeder guten Tat instand gesetzt und ermächtigt zu werden“[2]). Daraus ergibt sich als Folgerung:

[1]) AAS 38 (1946) 349–358. – Vgl. M. D. K o s t e r, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche* (Münster 1948) Anhang 180–196.
[2]) a.a.O. 349 f.; K o s t e r 180.

„Gewährt sie doch die wunderbare Hilfe zum harten Kampf gegen die Niedertracht des Teufels und die Lockungen der Umwelt und des Fleisches. Auf Erden sichert sie das größere Wachstum der Gnade und aller Tugenden, im Himmel die größere Herrlichkeit."[3])

Als neu erscheint das Folgende gegenüber Früherem:

die Festigung des durch die Taufe empfangenen Glaubens	Festigung der Taufe
zu jeder guten Tat instand gesetzt und ermächtigt	zum Kampf gegen den Teufel, die Welt und das Fleisch
das größere Wachstum der Gnade und aller Tugenden auf Erden, im Himmel die größere Herrlichkeit	die Gefirmten sind die Vollchristen

Damit soll nicht gesagt sein, daß die namentlich angeführten Dinge nicht schon von einzelnen Theologen vertreten wurden, sondern daß sie durch das Dekret vom Lehramt rezipiert und anerkannt wurden, und deswegen nunmehr mit größerer Sicherheit gelehrt werden dürfen. Stillschweigend ist die alte Formel von der Festigung der Taufe durch die Firmung korrigiert. Der Aufgabenbereich der Firmung ist erweitert über die bisherige landläufige Ansicht hinaus, die mitaufgeführt ist. Die Lehre von der Firmwirkung als der Vollendung in allen Tugenden in diesem Leben und von der größeren Herrlichkeit im Jenseits rezipiert die zuerst durch einen anonymen Autor der Karolingerzeit vertretene und von Thomas aufgenommene Ansicht von den Gefirmten als Vollchristen. Er hat sie erweitert dahin, daß auf Grund der Firmung im Himmel eine größere Herrlichkeit erlangt wird als ohne sie.

Zu dieser vom Lehramt vollzogenen Anerkennung gesellt sich folgende einfache Erwägung: Zwischen Diesseits und Jenseits liegen für jeden Christen viel Leiden und das Sterben. Wie steht die Firmung zu ihnen? Faktum und Wortlaut des Dekretes geben keine ausdrückliche Antwort, aber einen fruchtbaren Hinweis. Es geht im Dekret allein um Schwerkranke, Kinder und Erwachsene, die nach menschlichem Ermessen vor dem Tode stehen. Ihnen soll und darf die Firmung viel leichter als bisher gespendet werden. Offensichtlich nicht, damit sie, wie etwa durch die Krankenölung, wieder gesund werden, das ist nicht der Sinn der Firmung, sondern damit sie das Leiden der Krankheit aus und in christlicher Vollendung zum Zeugnis für Christi Leiden durchtragen und, falls Gott sie abberuft, den Gipfel ihrer Leiden, zwar als Sold der Sünde und dennoch als Zeugnis für Christi Tod, hinnehmen. Die Firmung scheint demnach von „jeder guten Tat, zu der sie instand setzt und ermächtigt", durchaus nicht das christförmige Leiden und Sterben auszunehmen, vielmehr einzuschließen. Von daher wird dann die Gnadenfülle der Firmung im Diesseits und die größere Herrlichkeit im Jenseits verständlicher. Daß nur Erwachsene jenes Zeugnis für Christi Leiden und Sterben mit Bewußtsein durch ihr persönliches Leiden und Sterben vollziehen können, bedarf keiner besonderen Betonung, aber sehr wohl, daß auch gefirmte Kinder auf Grund des Firmsiegels dazu imstande und ermächtigt sind, wenngleich ohne sittliches Bewußtsein.

Von hier läßt sich ohne weiteres vermuten, wie dann für alle Gefirmten zu gelten hat, daß sie während ihres ganzen Lebens alle Leiden und schließlich ihren Tod zum Zeugnis des Leidens und Sterbens Christi durchstehen sollen, weil sie dazu sakramental ermächtigt sind.

[3]) a.a.O. 350; K o s t e r 180 f.

[4]) *Symbol und Firmung,* in: Die Neue Ordnung 2 (1948) 297–321. Der Text findet sich S. 297.

Um diese Erwägung in ihrer vollen Bedeutung zu ermessen, wäre der weitere Gedanke von der Auswirkung der Firmung in einer dreifachen Ebene einzuflechten, der aber besser erst im folgenden ausführlich zur Sprache kommt (vgl. S. 41–43).

An zweiter Stelle muß das ausdrückliche Zeugnis einiger Theologen angeführt werden, das in das letzte Jahrzehnt fällt. Es bringt die bereits ausgesprochene Erwägung teilweise ausdrücklich, teilweise aber nur im fruchtbaren Ansatz zum Ausdruck.

So schreibt der Verfasser, daß die „Firmung den Getauften die Fülle heiligen Geistes und mit ihr die Ermächtigung von oben mitteilt, Mitzeugen Christi für seine Wahrheit und Mitverwirklicher eines vom heiligen Geist erfüllten Lebens in dieser ‚Welt' und eines von ihm geheiligten Sterbens zu sein. Deswegen ist die Firmung die radikalste Umstülpung jeder Lehre vom menschlichen Dasein, das sich in seinen eigenen Maßen verfängt und notwendig stürzt, weil es sich nicht in die Maße des heiligen Geistes fügt, wie jeder Lehre vom Sterben, das nicht den Sinn des Todes Christi sichtbar macht"[4]).

Diese Ausführung fußt einerseits auf der obigen Erwägung über das Dekret der Krankenfirmung, anderseits auf den einschlußweisen Darlegungen einer eigenen Schrift[5]), die noch näher berührt wird zusammen mit Arbeiten von anderen Autoren über die Firmung. Sie gibt keine Begründung, noch präzisiert sie in theologischer Weise. Will sie doch nur kurz sagen: Tod oder Sterben stellt in sich den Höhepunkt des irdischen Leidens dar und bildet daher die Zusammenfassung des gesamten menschlichen Leidens. Durch die Firmung kommt etwas ganz Neues zur Ausprägung. Das in sich bloß menschliche Leiden und Sterben wird zum christlichen Zeugnis für und zum Abbild von Christi eigenem Leiden und Sterben. Dadurch vollzieht sich neben der sakramentalen und moralischen Angleichung an Christus durch die Firmung auch eine solche realer und geschichtlicher Art in Leiden und Sterben. Darauf weist die Sache selber noch öfters und deutlichst hin.

M. Schmaus kommt im Ansatz der Ansicht vom Verfasser sehr nahe. Nur zieht er die Folgerung daraus bloß zum Teil, nämlich allein für die einseitig betonte aktive Seite der Firmwirkungen. Es heißt bei ihm: „Der Firmling wird Christus gleichgestaltet, insofern Christus in der Öffentlichkeit durch seinen Tod am Kreuze dem Bösen die Stirne bot, ihm standhielt und durch seinen Opfertod die Sünde überwand und neues Leben schuf. Daraus ergibt sich Sinn und Zweck des Firmmals."[6])

Dieser Sinn und Zweck wird wie folgt zusammengefaßt: „In der Öffentlichkeit also, in welche der Firmling gestellt ist, soll er auf Grund seiner ausgereiften Ähnlichkeit mit Christus und seiner Eingliederung in ihn und auf Grund seiner Gliedschaft in der Kirche dem Bösen in verantwortlichem Einsatz seiner selbst die Stirne bieten und Widerstand leisten. Dies geschieht in der Teilnahme am priesterlichen, lehrenden und königlichen Tun Christi."[7]) Dem Ansatz nach müßte Schmaus zu der Folgerung kommen, die Firmung verleiht durch ihr Siegel den Auftrag zum christförmigen Leiden und Sterben, nicht nur in „einzelnen Situationen," sondern einfach das ganze Leben hindurch. Dann dürfte allerdings der Firmdienst nicht nur im christförmigen Tun, Kampf und Widerstehen gesehen werden.

---

[5]) Vgl. Anm. 1.
[6]) M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* 3–4. Bd. IV,1 (München 1952) 176.
[7]) a.a.O. 177 f.

Auch P.-Th. Camelot kommt im Ansatz der vom Verfasser geäußerten Ansicht sehr nahe[8]). Er beruft sich dafür auf die Meinung des Anglikaners L. S. Thornton, die noch eigens berücksichtigt werden muß. Demnach verleiht die Firmung eine über die durch die Taufe empfangene Angleichung an Christus hinausgehende, insofern diejenige der Firmung ihn als dem „leidenden Gottesknecht" ähnlich macht[9]). Weiter geht Camelot unter dem Einfluß von Congar nicht, der jene Angleichung der Firmung bloß sakramental im Hinblick auf das eucharistische Opfer der Kirche versteht, um dann zu fragen: „Was bedeutet diese neue Angleichung?", und resigniert stellt er fest: „Hier zögert die Theologie."[10]) Seine eigenen weiteren Darlegungen bringen nur bekannte Dinge, und die Bemerkungen über den Sinn und Zweck der Firmung stellen den typischen Fall einer Theologie dar, die noch nicht die erforderliche Kraft zu den Folgerungen aus ihren eigenen Prinzipien aufbringt. Wir müssen im Hinblick auf die Firmung von einer Auswirkung in der sakramentalen, der moralisch-sittlichen und in der realen Ebene sprechen. Camelot zieht vor, allein in der sakramentalen Ebene von der Firmung zu verbleiben.

Hier muß nunmehr die Ansicht von L. S. Thornton erwähnt werden, sowohl ihres brauchbaren Ansatzes wegen als auch zur Bekräftigung[11]). Auch er hat die letzten Folgerungen seines wertvollen Ausgangspunktes nicht gezogen. Zunächst bringt er nachdrücklichst die Analogie zwischen Christus und den Christen in Erinnerung. Dann legt er die beiden Geistsendungen auf Christus dar, die erste bei der Menschwerdung, die zweite bei der Taufe im Jordan. Die erste konstituierte ihn zum Gottesknecht und Messias, die andere besagte die äußere öffentliche Annahme des Messias- und Gottesknechtsdienstes zum Leiden und Sterben[12]). Die innere Annahme erfolgte nach Hebr. 10,5-10 „beim Eintritt Christi in die Welt", d. h. bei seiner Empfängnis in Maria, seiner Mutter. Im Christenleben gebe es ebenso zwei Geistsendungen, die erste durch die Taufe, die der ersten bei Christus, und die zweite durch die Firmung, die seiner zweiten entsprechen würde[13]). Sehr leicht ist hieraus die Folgerung abzulesen: demnach bedeutet die Firmung die Weihe zum christförmigen Leiden und Sterben. Thornton hat sie nicht gezogen. Ein eindeutiger Grund hierfür ist nicht zu erkennen. Ob nicht deswegen Camelot auch gezögert hat?

An dritter Stelle ist das einschlußweise Zeugnis von Theologen zu erwähnen, unter denen viele angeführt werden könnten, besonders aus früherer Zeit. Doch mit Absicht ist der Querschnitt auf das letzte Jahrzehnt beschränkt worden, um das Neue im Verständnis der Firmung erfassen zu können, das sich in diesem Zeitabschnitt kundgetan hat. Der Verfasser[14]) bestimmt den Sinn und Zweck der Firmung in diesem Leben als dreifachen Zeugendienst, der das dreifache Zeugnis Christi während seines Lebens in Teilnahme daran fortführt: als werbendes Zeugnis in Kult und Leben, als bekennendes Zeugnis durch Worte, als Blutzeugnis in der realen geschichtlichen Ebene[15]). Bei näherem Zusehen wird ohne weiteres verständlich, wie die beiden ersten Firmzeugnisse

[8]) *Sur la Théologie de la Confirmation.* RevScPhTh 38 (1954) 637-657.
[9]) a.a.O. 655.
[10]) a.a.O. 655.
[11]) *Confirmation.* Its place in the baptismal mystery. Westminster 1954 (anglikanisch).
[12]) a.a.O. 93–95, 101.
[13]) a.a.O. 139 f., 146 f.
[14]) *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche* (Münster 1948).
[15]) a.a.O. 32 ff., 59 ff.

unausbleiblich mit innerem und äußerem Leid verkoppelt sind und das dritte förmlich in Leid und Sterben besteht. Im Firmdienst als solchen ist somit der Sachverhalt erkennbar, daß die Firmung das Sakrament des christförmigen Leidens und Sterbens darstellt. Auch der Gedanke von der dreifachen Ordnung im sakramentalen Geheimnis klingt hier bereits stark an.

Ohne Übertreibung läßt sich sagen, alle Theologen, die den Firmdienst als einen Zeugendienst ansehen, der den Zeugendienst Christi fortführend ausprägt und abbildet, sind Vertreter der einschlußweise zum Ausdruck gebrachten Ansicht von der Firmung als dem Sakrament des christförmigen Leidens und Sterbens zum Zeugnis für Christus. Hier dürfte zu nennen sein A. G. Martimort, der in einem längeren Artikel[16]) den Firmdienst als einen solchen der Zeugen Christi ansieht.

Es kann auch geschehen, daß bei einem Autor das Augenmerk auf der Angleichung an Christus auf Grund des Firmsiegels liegt und deshalb nur sie ausdrücklich ausgesprochen ist. So bei Diekamp-Jüssen, der sagt: „Der Firmcharakter verleiht also dem Getauften eine übernatürliche Ähnlichkeit mit Christus als dem Lehrer der Wahrheit und dem Heerführer im Glauben."[17]) Ohne jede Schwierigkeit läßt diese Aussage erkennen, daß mehr in ihr enthalten ist als ausdrücklich zur Verlautbarung kommt, nämlich folgendes: die Angleichung an Christus auf Grund des Firmsiegels schließt mit ein die Ähnlichkeit mit ihm, insofern er zum Zeugnis des Lebens und der Wahrheit das des Leidens und Sterbens am Kreuze fügen mußte, um in jeder Hinsicht als der „treue und wahrhaftige Zeuge" (Apk. 3,14; 1 Tim. 6,13; Joh. 18,17) erfunden zu werden. Die Firmung wird somit einschlußweise anerkannt als Sakrament des christförmigen Zeugnisses auch durch Leiden und Sterben.

In einem kritischen Artikel deutet L. Bouyer[18]) einen ähnlichen Gedanken an: „Die Firmung ist nichts anderes als die Fülle dieser Einheit (mit Christi Tod und Auferstehung ...), die in ihrer Realisierung Teilhabe am Leben aus dem Geiste und an der Gemeinschaft des Leibes Christi in seinem Opfer und in seiner Vollendung ist."[19]) Bouyer geht hierbei von der altchristlichen Initiationsliturgie aus. Deswegen bleibt er mit seinen treffenden Andeutungen mehr im sakramentalen Bereich, ohne zweifellos den moralisch-sittlichen und real-geschichtlichen für den Gefirmten ausschließen zu wollen. Mit andern Worten verdeutlichend ausgedrückt, einschlußweise behauptet er mit andern, die Firmung ist anzusehen als Sakrament des christförmigen Leidens und Sterbens, um zur Vollendung der Gefirmten im Jenseits zu gelangen.

An vierter und letzter Stelle ist anzuführen das ausdrückliche Zeugnis der erbaulichen Literatur[20]). Es ist nicht sehr umfangreich, dafür aber in jeder Weise aufschlußreich. J. Schanz sagt ausdrücklich: „Die heilige Firmung gibt uns die Vollkraft zum Ganzopfer, so wie es Gott von uns will in der Anteilnahme an Christi Leidensfülle, die der Quell der Heiligung und Herrlichkeit des Messias (für uns) ist." Nicht weit davon bringt er folgendes zum Ausdruck: „Wenn also die Firmung zur Vollendung drängt, dann befähigt sie

[16]) *La Confirmation dans Communion solenelle et Profession de Foi.* (Lex orandi 14). Paris 1952, 159–201.

[17]) *Kath. Dogmatik* 11–12. Bd. III,106. Münster 1954.

[18]) *La signification de la confirmation,* in: Vie spirit. Suppl. 29 (1954) 162–179.

[19]) a.a.O. 175.

[20]) Der Verfasser beruft sich hier auf die von ihm angeregte kurze Zusammenstellung von P. Ambrosius Ruf OP in seiner Lehrbefähigungsschrift: Sinn und Zweck der Firmung. Ihr inneres Verhältnis zur Taufe nach Thomas v. Aquin (1956).

auch zur Vollendung durch das Kreuz. Der innere Sinn dieses Sakramentes bedeutet somit auch eine Leidensweihe."[21]) Diese Zitate sind bei weitem nicht alles, was Schanz über die Firmung als Sakrament des christförmigen Leidens und Sterbens darlegt. Diese markanten Sätze kommen überein mit dem, was eine Reihe Theologen im letzten Jahrzehnt ausdrücklich und einschlußweise vertreten haben.

Nicht weniger deutlich sprechen andere Autoren. J. T y c i a k schreibt von der Firmsalbung: „Die Gefirmten werden mit dem Öl der Märtyrer geweiht. Ihr Leben ist ein Zeugnis für Gott. Als der Geist über die Apostel kam, wurden sie Märtyrer im tiefsten Sinne, Zeugen Christi. Der Geist salbt die Seele, um sie fähig zu machen, mit Christus zu leiden und zu siegen."[22]) Die Anwendung darauf, daß die Gefirmten Zeugen sind nach Christi und der Apostel Art, erwähnt er nicht eigens, betont dafür aber, daß das Christenleid in christförmiger Weise auf Grund der Firmung Anteilnahme am Siege Christi wirkt, was durchaus zutreffend ist.

M. B o r i e s hebt in seinen Kreuzwegbetrachtungen hervor: „Der Christ, der seinen Meister lieben und ihm nachfolgen will, muß darauf gefaßt sein, überall auf seinem Weg dem Kreuz zu begegnen ... Um dieses Leid tragen zu können, wurde mir die Gnade meiner Firmung gegeben."[23]) Diese prägnante Ausführung läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, obgleich keine Erwähnung des Firmsiegels und des Firmdienstes weiter geschieht.

Den Abschluß bildet das rein persönliche Zeugnis der hl. Theresia von Lisieux, das zwar nicht in das letzte Jahrzehnt fällt, aber der Vergessenheit entrissen werden soll. Sie schreibt von ihrem Firmtage: „An diesem Tage erhielt ich die Kraft zu leiden, deren ich wohl bedurfte, da bald darauf das Martyrium meiner Seele beginnen sollte."[24]) Ihre persönliche Erfahrung entspricht durchaus dem, was erst in den letzten Jahren mehr und mehr den Theologen und Gläubigen aufzuleuchten begonnen hat.

2. *Die theologische Beurteilung*

Ohne jeden Zweifel zeigt sich etwas Neues im theologischen und im einfachen gläubigen Verständnis von der Firmung. Das geht aus den angeführten ausdrücklichen und einschlußweisen Zeugnissen ganz eindeutig hervor. Was ist von dem Gesamtvorgang theologisch zu halten? Man könnte ihn überkritisch abtun mit der Begründung, der bisherige Zeitraum sei zu kurz, um ein Urteil abgeben zu können. Umgekehrt könnte man aber auch übereifrig urteilen, es handle sich einwandfrei um einen echten Dogmenfortschritt. Doch scheint es unbedenklicher zu sein, Für und Wider sachlich abzuwägen.

Für einen echten Dogmenfortschritt scheinen drei Dinge zu sprechen:

1. Die überraschende Tatsache, daß Theologen verschiedener Länder, Prediger und einfache Gläubige ziemlich gleichzeitig – ausgenommen Theresia von Lisieux – ganz ausdrücklich oder wenigstens im Ansatz, oder nur einschlußweise, die gleiche Ansicht vertreten. Das kommt nicht von ungefähr und ist kein Zufall. Dafür ist die Sache, um die es geht, zu ernst und zutiefst mit dem Christenleben verbunden. Man könnte auf Übernahme des gleichen Gedankens bei einzel-

[21]) *Leidverklärung* (München 1955) 66, 68.
[22]) *Der siebenfaltige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente* (Freiburg 1954) 55.
[23]) *Das Kreuz und mein Leben* (Freiburg 1954) 21.
[24]) *Histoire d'une âme*. In: Soeur Thérèse de l'Enfant Jèsus et de la sainte Face (Paris 1911) 62.

nen der erwähnten Zeugen hinweisen. Das wäre kein Einwand. Denn es fragt sich gerade, warum, wenn überhaupt bei einzelnen Abhängigkeit vorliegt, der Gedanke von der Firmung als Sakrament des Leidens und Sterbens zum Zeugnis für Christi Leiden und Sterben vom ersten oder zweiten, der ihn ausgesprochen hat, übernommen wurde.

2. Merkwürdig erscheint sodann der Umstand, daß in den gebotenen Zeugnissen keine eigentliche Begründung theologie- oder dogmengeschichtlicher noch solche theologisch systematischer Art zu finden sind, vielleicht schwache Ansätze dazu, mehr aber nicht. Damit werden die wirklichen Gründe, die sicher vorliegen, keineswegs abgestritten oder geleugnet. Doch das neue Verständnis der Firmung zeigt sich in seinem Ursprung nicht von diesen Gründen abhängig noch bedingt und gibt sich daher notwendig anders als eine wohlbegründete Abhandlung theologischer Art.

3. Das neue Verständnis gibt sich in bemerkenswerter Weise als sehr ursprünglich, ohne auch nur im geringsten damit sagen zu wollen, daß es seinem Inhalt nach nicht in längst bekannten Aussagen über die Firmung enthalten ist.

Gegen einen echten Dogmenfortschritt scheinen zu stehen zwei Dinge:

1. Es gibt bisher keine einzige Aussage des ordentlichen Lehramtes, die ausdrücklich dem neuen Verständnis als Stütze dienen könnte. Seine bisherigen letzten Äußerungen über die Firmung widersprechen ihm allerdings auch nicht, ob sie es einschlußweise enthalten, bleibe einstweilen hingestellt.

2. Von einem Konsens weder der Theologen noch Prediger noch der Gläubigen kann bisher mit Grund gesprochen werden.

Während somit die positiven Gesichtspunkte zugunsten eines neuen dogmengeschichtlichen Stadiums der Firmung heute sprechen, weisen die negativen mehr darauf hin, daß es sich erst um den Anfang eines solchen handeln könne. Daher ist diskrete Vorsicht geboten. Anderseits darf die Theologie nicht abseits stehen bleiben, sondern ist gehalten, zu forschen, ob das neue Verständnis hinreichend begründbar ist und keinem anderen Dogma irgendwie widerspricht. Dazu ist geraume Zeit erforderlich, so daß die Besorgnis, die Bäume würden inzwischen in den Himmel wachsen, durchaus unbegründet ist. (Wird fortgesetzt.)

Das Sakramentar des Bischofs Arbeo von Freising (764-783)

Von Klaus Gamber, Prüfening b. Regensburg

Das Gelasianum (Altgelasianum) ist bekanntlich nur in einer einzigen Vollhandschrift aus Nordfrankreich[1]) aus der Mitte des 8. Jhs. überliefert (= V)[2]). Nun hat vor einigen Jahren A. Dold einen weiteren Codex herausgegeben[3]), der in seinen primären Bestandteilen, wie es im Vorwort heißt, ein „verkürztes und anders angelegtes Altgelasianum" darstellt. Dieses sog. „Prager Sakramentar" (= Pr) stammt aus dem bayerischen Raum und wurde vor dem Jahr 794, vermutlich in (bzw. für) Regensburg geschrieben, jedenfalls aber dort verwendet[4]).

Das genannte Meßbuch hat die Sakramentarforschung vor eine Reihe von Problemen gestellt, die z. T. dadurch hervorgerufen werden, daß dieses Liturgiebuch keinen reinen Typus, sondern eine, z. T. wenig glückliche Überarbeitung darstellt. Die einzelnen Vorlagen, nach denen diese erfolgt ist, zu erkennen, ist nicht immer leicht. Verhältnismäßig einfach sind dabei die Formulare zu erfassen, die aus einer Gregoriana-Handschrift stammen. Neben solchen Ergänzungen hat der Schreiber aber auch Kürzungen (von Formularen und Formeln) vorgenommen, die jedoch in keiner Weise systematisch erfolgt sind. Auf all diese, in erster Linie die Entwicklung des Pr direkt betreffenden Fragen kann hier im einzelnen jedoch nicht eingegangen werden.

In diesem Aufsatz wird lediglich auf einige Fragmente hingewiesen, die zum gleichen Typus wie das Pr gehören und zudem die Urgestalt und die Herkunft desselben besser erkennen lassen. Das erste dieser Fragmente, das zugleich das interessanteste ist, ist bereits von A. Dold herausgegeben worden[5]). Da diese

[1]) Nach den neuesten Forschungen von B. Bischoff aus dem Kloster Chelles; vgl. *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles,* in: Karolingische und Ottonische Kunst (Wiesbaden 1957) S. 408 f.

[2]) Es ist verschiedentlich, jedoch wenig befriedigend ediert, u. a. von Muratori, *Liturgia Romana vetus.* Tom. I (danach Migne, PL 74, 1055–1244) und H. A. Wilson (Oxford 1884). Neuausgabe durch C. Mohlberg in Vorbereitung.

[3]) A. Dold – L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar,* Bd. I Lichtbildausgabe (Beuron 1944), Bd. II Prolegomena und Textausgabe (= Texte und Arbeiten, herausgegeben durch die Erzabtei Beuron = [TuA], Heft 38/42) Beuron 1949.

[4]) Daß Regensburg und nicht, wie R. Bauerreiß annahm (TuA 38/42 S. 37 ff.), Isen die Heimat des Sakramentars ist, ergibt sich aus verschiedenen Beobachtungen. So hatte auch Regensburg ein Zeno-Patrozinium (vgl. Formular 219), ferner ein Georgs-Patrozinium, heute St. Emmeram (vgl. Formular 112), das Formular der „Translatio sci martini" (155) findet sich sonst nur noch in einem Regensburger Sakramentar aus dem 10. Jh. (Cod. Vat. lat. 3806); vgl. O. Heiming: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 4 (1924) 185–187. Die Verwendung des Meßbuches in Regensburg beweist die „nota historica"; vgl. TuA 38/42 S. 28.

[5]) Vgl. A Dold, *Liturgische Fragmente aus einem unbekannten gelasianischen Sakramentar*: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 12 (1932) S. 156–160.

Bekanntgabe schon i. J. 1933 erfolgt und mittlerweile die Sakramentarforschung in manchen Punkten weiter fortgeschritten ist, sei auf dieses Fragment hier nochmals im Zusammenhang mit dem Pr hingewiesen und dasselbe dem Wortlaut nach mitgeteilt. Es handelt sich um das Blatt eines in der Freisinger Schreibschule unter Bischof Atto (783-811), wohl noch vor 800 geschriebenen Meßbuches (Clm 29164, Kasten I 1a, Blatt 13, aus Clm 6229)[6]:

Fragment I*)

1 «*Protegat nos dne cum tui perceptione sacra*»
*menti be*atus benedictus abbas pro no
*bis in*tercedente. ut et conuersationis eius
*expe*riamur insignia. per dnm.
*IN U*IGILIA UIRGINUM

2 *Sca*e martyre tuae ill dne supplicationibus
*tri*buae nos fouere. ut cuius uenerabilem
*solle*mnitatem preuenimus obsequio. eius inter
*cessio*nibus commendemur et meritis. per SEC

3 *Muner*ibus nris dne scae ill martyrae tuae fes
*ta re*colimus. ut quae conscientiae nrae impe
dimus obstaculis. illius meritis reddantur accepta. per PC

4 *Scific*et nos dne qs tui pereceptio sacramenti. et
*inter*cessio beatae martyris ill tibi reddat acceptos. per
IN NATALE UNDE SUPRA

5 *Ds* qui nos hodie beatae et scae ill uirginis mar
*t*yrisq: annua sollemnitate laetificas.
*conce*de propitius ut eius adiuuemur meri
*tis cui*us castitatis inradiamur exemplis. per SEC

6 *Hos*tias tibi dne beatae ill martyris tuae
*dicata*s meritis benignus assume. et ad per
*petuu*m nobis tribuae prouenire subsidium per

7 *U+D* Pro cuius castitatis ardore ista et om
*nes scae u*irgines a beata maria exemplum

2 abbas] abba S – 3 intercedente] intercedendo S – 5 martyre] martyris P – 6 tribuae] tribue P – fouere P] foueri P^2 – 9 martyrae] martyris P – 10 quae P] qui P^2 – impedimus] praepedimus P – 22 U+D] + aeterne ds P maxime hodie ... per xpm dnm nrm S – castitatis] caritatis P S 1 = S 998 – 2 = P 837 – 3 = P 838 – 4 = P 839 – 5 = P 840; S 1484 – 6 = P 841; S 1485 – 7 = P 842; S 1486

*) Worte oder Buchstaben in Kursivdruck sind in der Handschrift nicht erhalten oder nicht mehr zu lesen. Ergänzungen der Formeln in spitzen Klammern.

uirginitatis accipientes presentis *scli uolup*
tates ac dilicias neglexerunt. ut e*um filium*
tuum inuiolabilem sponsum cum orn*atis lam*
padibus ei obuiantes meruissent ha*bere*
In cuius regni gloria cum coronis u*irginita*
tis. et palmis florentibus sicut sol si*ne fine*
fulgebunt cum gloria. POST COMM*UNIONEM*

[6]) Vg. B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Teil I (= Sammlung bibliothekswissenschaftl. Arbeiten, Heft 46) Leipzig 1940 S. 90, Nr. 27.

8 Adiuuent nos qs dne et haec mysteria *quae*
sumpsimus. et beatae ill intercessio *ueneranda. per*
DOMINICA IN QUADRAGE*SIMA*
9 Concede nobis. omps ds ut per annua *quadra*
gesimalis exercia sacramenti. et a*d intel*
legendum xpi proficiamus archa*num*
et effectus eius digna conuersatione secte*mur per*
10 Sacrificium dne quadragisimalis initi*i sollem*
niter immolamus. te dne deprecantes. ut *cum*
aepularum restrictione carnalium. a *noxiis quo*
que uoluptatibus temperemur per dnm. *POST COM*
11 Praesta nobis omps ds. ut uiuificationis *tuae*
gratiam consequentes. in eius mu*nere*
semper gloriemur per dnm. AD POPULU*M*
12 Super populum tuum dne qs benedictio *copiosa*
discendat. indulgentia ueniat. *consolatio tri*
«buatur, fides sca succrescat. redemptio sempiterna firmetur. per»

24 uirginitatis S] castitatis P – 25 dilicias P S] delicias P^2 eum P] eundem P^2 ipsum S – 27 ei P^2 S] - P – 30 cum gloria] - P S et ideo ... P^2 – 31 et P^2 S] - P – 33 Überschrift wie in Pr – 34 quadragesimalis] quadragensimalis Pr S – 35 exercia Pr] exercitia S – 38 quadragisimalis Pr] quadragensimalis S – 39 ut] et Pr – 40 aepularum Pr] epularum S – 41 uoluptatibus] uoluptilibus Pr – 42 tuae] - Pr – 46 discendat] descendat S
8 = P 843; S 1487 – 9 = Pr 45,1; V I 18,1; S 272 – 10 = Pr 45,2; V I 18,3; S 273 – 11 = Pr 45,4; V I 18,4 – 12 = Pr —; V I 18,5; S 276.

Übersicht über die angeführten Sakramentare mit ihren Sigeln (nähere Editionsangaben im Textteil):

Arb = Sakramentar des Bischofs Arbeo (s. diesen Aufsatz!).
Gr = Stations-Sakramentar Gregors d. Gr. (handschriftl. nicht direkt erhalten), Rekonstruktion: Gamber
H = Das Aachener Exemplar des Gregorianums („Hadrianum"); ed. Lietzmann.
J = Junggelasiana (Gelasiana saec. VIII) = oberitalienisch-fränkische Mischsakramentare.
L = Römische Libelli im sog. „Leonianum" (Verona, Kapitelsbibliothek, Cod. 85), ed. Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin.
P = Sakramentar von Padua, (Padua, Kapitelsbibliothek, Cod. D 47), ed. Mohlberg-Baumstark.
Pr = Prager Sakramentar (Prag, Bibliothek d. Metropolitankapitels, Cod. O. 83), ed. Dold-Eizenhöfer.
S = St. Galler Sakramentar (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 348), ed Mohlberg.
Sal = Salzburger Fragmente (München, Clm 15815a; Wien, Cod. Vind. Ser. nov. 4225; Salzburg, Studienbibliothek, Cod. M II 296), ed. Dold.
V = „Codex Vaticanus" (Rom, Cod. Vat. Regin. lat. 316) = Altgelasianum.

P. Siffrin hat erstmals auf die innigen Beziehungen hingewiesen, die bezüglich der 2 Commune-Formularen dieses Fragments zum Sakramentar von Padua (= P)[7]) aus der 1. Hälfte des 9. Jhs. bestehen[8]). Nur in ihm finden

[7]) Herausgegeben von K. Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (= Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 11/12) Münster i. W. 1927;
[8]) Vgl. P. Siffrin: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 13 (1933) S. 190 f.

sich nämlich die genannten Formulare. Sie unterscheiden sich in mehreren Punkten von den entsprechenden in den Junggelasiana (= J), als deren Vertreter das Sakramentar von St. Gallen (= S)[9]) angeführt wird. Auf die Beziehung zu P wird noch einzugehen sein.

Am auffälligsten ist jedoch in unserem Fragment, was A. Dold schon bei der Bekanntgabe mit Recht betont hat, der Beginn des Temporale mit dem Sonntag „Quadragesima". Dieser ungewöhnliche Kirchenjahr-Anfang hat einige interessante Parallelen. So hat das aus Padua stammende „Salzburger Sakramentar" (= Sal)[10]), das uns nur in größeren Fragmenten erhalten ist, als Anfang ähnlich den Sonntag „Septuagesima". Ferner stehen in einem eigenartigen, dem Missale von Bobbio im Aufbau ähnlichen bayerischen Meßbuch aus der Zeit um 800, zu Beginn die Fastenmessen, während Weihnachten und die darauffolgenden Feste den Schluß des Temporale bilden[11]).

Wichtig erscheint hier der Hinweis, daß der Anfang des Kirchenjahres in den einzelnen Zeiten und Gebieten verschieden war. So legen z. B. Traktate Zeno's von Verona (z. B. Traktat 46) Ostern als solchen nahe[12]). Sonntag „Quadragesima" bzw. „Septuagesima" als Meßbuch-Beginn zeigen demgegenüber bereits eine jüngere Entwicklung. Die ältesten gallischen Sakramentare fangen mit dem Advent („Missale Gothicum", „Missale Gallicanum vetus"), das Gregorianum (= Gr) mit der Vigil von Weihnachten an, wobei im letzteren das bürgerliche Jahr mit den 12 Monaten aufbaumäßig zugrundeliegt[13]).

Bevor wir an die nähere Auswertung dieses ersten Fragments herangehen, sei ein zweites, bisher unveröffentlichtes, seinem Text nach mitgeteilt. Es findet sich in der Münchener Universitätsbibliothek als Vorsatzblatt (fol. 1) des Cod. 4°3 und stammt aus der gleichen Schreibschule (Freising) und der gleichen Zeit (vor 800) wie Fragment I. Die Schrift ist jedoch etwas anders als im Fragment I. Sie hat gewisse Ähnlichkeiten mit der in Pr.[14])

Fragment II

IN NATALE SCI IOH. VI. KL. IAN. 1

13 Ds qui per os beati apostoli tui iohannis euangelistae
uerbi tui nobis archana reserasti praesta qs
ut quod ille nris auribus excell*enter* infun
dit intellegenciae conpetentes eruditione 5
capiamus per dnm nrm. SECRETA

14 Supplicacionibus apostolicis beati iohannis
evangelistae qs ecclesiae tuae dne commen
detur oblacio cuius magnificis predicatio
nibus eruditur. per. POST COMMUNIONEM 10

[9]) Vgl. K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (= Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 1/2) Münster i. W. 1918 (2. Aufl. 1939).

[10]) Herausgegeben von A. Dold, *Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars,* in: TuA, Heft 25 (Beuron 1934) S. 35–48; ders., *Abermals neue Fragmente des Salzburger Kurzsakramentars,* in: TuA, Heft 26–28 (Beuron 1936) S. 71–98.

[11]) Vgl. A. Dold, *Palimpsest-Studien* II (= TuA, Heft 48) Beuron 1957 S. 16 ff.; 25* ff.

[12]) Nähere Angaben A. Dold: TuA, Heft 26–28 (Beuron 1936) S. XCII ff.

[13]) Vgl. K. Gamber, *Wege zum Urgregorianum* (TuA, Heft 46) Beuron 1956, S. 16 f.; daselbst S. 24–50 ein Rekonstruktionsversuch. Im wesentlichen stimmt mit der Urgestalt des Gr das „Hadrianum" (= H) überein; herausgegeben von H. Lietzmann. Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (= Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 3) Münster i. W. 1921.

[14]) Vgl. B. Bischoff: TuA 38/42 S. 36, Note 3. Herr Professor Bischoff hat mich dankenswerterweise auf dieses bis jetzt noch nicht verwertete Fragment aufmerksam gemacht.

15 Beati euangelistae ioh nos dne qs merita prose
quantur et tuam nobis indulgenticiam sem
per inplorent per. AD POPULUM
16 Adsit ecclesiae tuae dne qs beatus euangelista
ioh. ut cuius perpetuus doctor existit semper esse
non desinat suffragator per. IN NATALE INNO
CENTUM. V. KL. IANUARIUS (!)
17 Ds cuius hodiernae diae preconium innocentes
martyres non loquendo sed moriendo con
fessi sunt. omnia in nobis uitiorum mala mor
tifica ut fidem tuam quam lingua nostra loqui
tur. etiam moribus uita fateatur. per. SECRETA

2 os Pr^2 S] hos Pr tui V Pr] + et euangeliste S – 3 archana Pr S] arcana S^2 – 4 infundit Pr] infudit S – 5 intellegenciae] intellegentie S intellegentia Pr conpetentes Pr V] -tis S – 8 dne L V] - Pr eruditur] eruditos Pr – 13 inplorent] implorent Pr – 16 Überschrift wie in (L) V Pr – 18 hodiernae diae] hodierna die Pr – 20 uitiorum] uitiosum Pr
13 = Pr 6,1; V I 7,1; S 50; cf. L 1274; H 11,7 – 14 = Pr 6,2; V I 7,4; cf. L 1280 – 15 = Pr 6,3; V I 7,5 – 16 = Pr —; V I 7,6; S 55 – 17 = Pr 7,1; V I 8,1; S 58; cf. H 12,1

18 *Adesto dne* [supplicationibus] muneribus *innocentum festi*
uitate sacrandis et presta qs ut eorum *sinceritate pos*
sit imitare quorum tibi dicanda ueneramur *infan*
tia per dnm nrm.
19 U+D pretiosis enim mortibus paruolorum quos propter
nri saluatoris infanciam bestiales efficia herodes
funestus occidit inmensa clemenciae tuae dona cog
noscimus. fulgit namque solam magis gracia quam
uoluntas et clara est prius confessio quam loquella an
te passio quam membra passionis existerent testes
xpi qui *eius* nondum fuerant agnitores.
O infinita benignitas cum pro nomine trucidatis eti
am nescientibus meritum gloriae perire non patitur *sed*
proprio cruore perfusis et salus regenerationis expletur
et inputatur corona martyrii per xpm dnm nrm.
POST COMMUNIONEM
20 *Ipsi no*bis dne qs postulent mencium puritatem quo
rum innocentiam hodiae solemniter caelebramus. per
AD POPULUM
21 D*iscat eccle*sia tua ds infantum quos hodiae uene
ramur exemplo sinceram tenere pietatem que *pri*
us uitam prestitit sempiternam per.

27 supplicationibus] getilgt – 28 bestiales efficia] bestiali saeuitia *omnes* – 38 solam magis gracia] sola magis gratia S, magis sola gratia L, sola gratia magis P – 35 etiam nescientibus L] - *omnes alii* – 40 hodiae solemniter] hodie sollempniter Pr – 44 sempiternam] + quam possit nosse presentem *omnes*
18 = Pr 7,2; V I 8,4; S 60; cf. L 1290 – 19 = Pr —; V —; S 61; P 41; cf. L 1286 – 20 = Pr 7,3; V I 8,5; S 65 – 21 = Pr —; V I 8,6; S 63
Es ist zu beachten, daß keine Formel gegenüber Pr verschieden ist, jedoch mehr Formeln als dort vorhanden sind.

Dem Text nach fällt in beiden Fragmenten deutlich die Beziehung zu Pr auf (vgl. den Variantenapparat!). Einerseits sind nämlich verschiedene charakteristische Lesarten gleich, andererseits zeigen sich, besonders in Fragment II,

ähnliche unverständliche Schreibfehler, wie sie sich häufig auch in Pr finden (so z. B. „bestiales efficia" in Formel 19, anstatt: „bestiali saeuitia"). Sie beweisen auch, daß die Schreiber nicht mehr richtig Latein verstanden haben.

In der Gestaltung der Überschriften unserer Blätter ist Übereinstimmung mit V (in den Commune-Formularen mit P) und meist auch mit Pr zu erkennen. Doch ist im letztgenannten Sakramentar von den altgelasianischen Bezeichnungen: SECRETA, POST COMMUNIONEM, AD POPULUM (wohl unter dem Einfluß der J bzw. des Gr) verschiedentlich abgegangen. Was aber am meisten auffällt, ist die Tatsache, daß in den Fragmenten, von der Alia-Oratio abgesehen, der Formelbestand des Altgelasianums vollständiger erhalten ist als in Pr. Der Schreiber desselben hat sehr oft gekürzt und besonders die „Ad populum"-Formel meist weggelassen. Wie es scheint, liegt diesbezüglich in Pr bereits ein Einfluß des gregorianischen Schemas mit (meist) nur 3 Formeln vor. So gesehen, gewinnen die beiden Blätter trotz ihres geringen Umfangs für die Wertung, wie auch für die Wiederherstellung der Urgestalt des Pr besondere Bedeutung.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet lediglich die Frage der Präfationen. Es ist anzunehmen, daß sie im Urtypus, der sowohl den beiden Fragmenten als auch Pr zugrundeliegt, noch nicht vorhanden waren, wie sie auch (von Ausnahmen abgesehen) in V fehlen. Die Quelle für diese Präfationen ist wohl in Sakramentaren eines anderen Typus, besonders in Präfationssammlungen zu suchen (vgl. z. B. die leider unvollständige derartige Sammlung in Pr Nr. 234). Die Commune-Präfation im Fragment I entspricht genau der in P, die für das Fest der Unschuldigen Kinder im Fragment II ist die gleiche wie im „Leonianum" (= L)[15]) und in den J-Handschriften. Sie fehlt in V und Pr. Beachtenswert sind in ihr die Worte „etiam nescientibus", die sich nur noch in der Textfassung des L finden. Ferner sei auf die sonst unbekannte Trennung der Formel in 2 Hälften hingewiesen, indem nämlich die Worte von „O infinita benignitas ..." an, mit einer größeren Initiale versehen, auf einer neuen Zeile beginnen, obwohl die vorausgehende nur gut zur Hälfte gefüllt ist.

Weiter sei noch auf folgende mehr formale Dinge aufmerksam gemacht: In beiden Fragmenten finden sich fast die gleiche Zeilenzahl (22 bzw. 23), die Formelüberschriften sind gern in eine eigene Zeile gerückt. Der Schreiber von Fragment II schreibt, von den Nomina sacra abgesehen, die Worte meist vollständig aus. Charakteristisch für ihn ist die Schreibweise „c" statt „t" vor „i" (z. B. „menicium").

Unsere Aufgabe besteht nun darin, das Verhältnis dieser beiden Fragmente zu den übrigen Sakramentaren festzustellen. Sie gehören (wie auch die meisten Partien des Pr) dem „gelasianischen" Typus an. Gegenüber dem Codex V unterscheiden sie sich (wie das Pr) durch das Fehlen der Alia-Oratio (bzw. weiterer Orationen) vor der Sekret; das Fragment I setzt zudem auch ein anderes Commune voraus als V. Gerade diese 2 erhaltenen Commune-Messen, denen unmittelbar der Sonntag „Quadragesima" folgt, sind für die Bestimmung der näheren Herkunft des Typus von nicht geringer Bedeutung. Glücklicherweise ist uns das vielleicht aufschlußreichste Blatt (nämlich der Schluß des Commune und der Anfang des Temporale) des ehemaligen Sakramentars erhalten.

Die Commune-Messen des Fragments I weisen eindeutig auf die Gegend Verona-Padua hin. In dieser Form finden sie sich nämlich nur noch in

[15]) Herausgegeben von Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin, *Sacramentarium Veronense* (= Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes I) Roma 1956.

dem aus Verona stammenden Codex P[16]); in den „Salzburger Fragmenten" sind die betreffenden Formulare nicht erhalten, jedoch bei der sonstigen Übereinstimmung von Sal und P in gleicher Weise vorauszusetzen. Der Text in den J-Handschriften weicht wesentlich ab. Diejenigen Formeln im Fragment I, die auch in J vorhanden sind, gehen in den Lesarten jedoch nicht mit diesen, sondern mit P zusammen (vgl. den Varianten-Apparat!)[17]).

Weiterhin weist auf die Gegend Verona-Padua der erwähnte Kirchenjahr-Anfang mit dem Sonntag „Quadragesima". Das aus Padua stammende Sal beginnt mit dem Sonntag „Septuagesima"[18]), was eine jüngere Entwicklung darstellen dürfte, da nämlich die Vorfastenzeit schon, wie im Gr, voll ausgebaut erscheint. Daß das Commune im Fragment I vor dem Temporale steht, ist etwas ungewöhnlich, aber nicht einmalig[19]).

Der Beweis, daß außer den Commune-Messen auch die übrigen „gelasianischen" Formulare aus der genannten Gegend stammen, kann nur im großen Zusammenhang der Entwicklung der einzelnen Sakramentartypen geführt werden[20]). Hier sei diese lediglich in kurzen Zügen angedeutet.

Unter Bischof Maximilian von Ravenna (546-553) wurde im Exarchat, hauptsächlich aus stadtrömischen (gelasianischen) Libelli, das sog. Gelasianum zusammengestellt[21]). Ein ziemlich getreues Bild der ursprünglichen Fassung vermittelt noch der (200 Jahre später) um das Jahr 750 in Nordfrankreich geschriebene Codex V. Wahrscheinlich brachte der Patriarch Severus von Aquileja (586-606) nach seinem 2-jährigen Aufenthalt in Ravenna das „Gelasianum" in seinen Sprengel, wo es einige Zusätze erhielt, so in der Skrutinienordnung[22]).

[16]) Daß P ein Veroneser Sakramentar ist, – mag es auch in einer Schreibschule Kaiser Lothars (in Aachen?) angefertigt worden sein, geschrieben ist es auf jeden Fall nach einer Veroneser Vorlage – bewiesen die Nachträge, die dem Codex angefügt worden sind. Später kam die Hs nach Padua, woher auch (die Vorlage von) Sal stammt. Sal und P gehören dem gleichen Typus an; vgl. K. Gamber, *Sakramentare aus dem Patriarchat Aquileja;* Münchener Theolog. Zeitschrift 7 (1956) 181–88; ders., Wege zum Urgregorianum (= TuA 46) Beuron 1956.

[17]) Eine direkte Abhängigkeit des Fragments I vom P-Typus ist auf Grund des Zeitunterschieds nicht möglich, da dieser Typus erst nach 800 ausgebildet worden ist. Die genannten Formulare sind aber im wesentlichen Eigentexte des P. Am einfachsten läßt sich die Schwierigkeit dadurch erklären, wenn man annimmt, daß das Commune in P altes aquilejisches Gut darstellt. Der Wegfall der ursprünglich sicher vorhandenen Alia-Oratio ist dabei wahrscheinlich schon vor der Mitte des 8. Jhs. erfolgt, wie auch in den „gelasianischen" Partien des vermutlich aus dem Exarchat Ravenna (um 700) stammenden Palimpsest-Sakramentar von Monte Cassino (ed. A. Dold: TuA 34) diese bereits weggelassen ist.

[18]) Vgl. A. Dold: TuA 26/28 S. 90 ff.

[19]) Vgl. das von A. Dold im Archiv f. Liturgiewissenschaft V, 1 (1957) S. 80-83 edierte Sakramentarfragment.

[20]) Vgl. die im Druck befindliche Arbeit „Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende."

[21]) Vgl. die Notiz des Agnellus in seinem „Liber pontificalis" der ravennatischen Bischöfe: „Edidit ... misales per totum circulum anni et sanctorum omnium, cotidianis namque et quadragesimalibus temporibus, vel quidquid ad ecclesiae ritum pertinet ... XII libros sub uno volumine ..." (II 6; PL 106, 610 D). Bereits E. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford 1918) S. 59 hat diese Notiz auf die Redaktion des Gelasianums bezogen. Ravennatisch sind z. B. im Gelasianum die Gebete der Taufwasserweihe; vgl. F. Lanzoni, *La „Benedictio fontis" ei sermoni di S. Pier Crisologo;* Rassegna Gregoriana 7 (1908) S. 425–429.

[22]) Vgl. P. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien;* Revue de l'histoire ecclésiastique 6 (1905) S. 315.

Die innigen Verbindungen zwischen Bayern und Oberitalien und die Abhängigkeit der bayerischen Kirche von der aquilejischen im Frühmittelalter[23]) machen eine Übernahme oberitalienischer (aquilejischer) Meßbücher in bayerischen Diözesen durchaus verständlich. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit können wir sogar die Persönlichkeit nennen, die der Übermittler des „Gelasianums" nach Bayern war, nämlich Arbeo (Aribo).

Bischof Arbeo von Freising (764-783), der Verfasser der Korbinians- und Emmerams-Vita, ist im 1. Drittel des 8. Jhs. in Mais bei Meran geboren. Ausdrücklich nennt er sich einen Bayern. Erzogen wurde er jedoch im Langobardenreich, wo er auch seine juristische Ausbildung erhalten hat. Durch den Bischof Ermbert von Freising (739-748) wurde Arbeo in den dortigen Klerus aufgenommen. Später ist er Archipresbyter und dann nach dem Tode Joseph's (748-764) selbst Bischof von Freising geworden[24]).

Die beiden Freisinger Fragmente I und II sind in den ersten Amtsjahren des Bischofs Atto, seines Nachfolgers (783-811), geschrieben. Sie sind jedoch dem Typus nach älter, da das vor dem Jahre 794 redigierte Prager Sakramentar, das auf den gleichen Typus wie diese zurückgeht, bereits eine Weiterbildung darstellt. So muß der gemeinsame Urtypus mindestens schon auf die Zeit Bischofs Arbeo zurückgehen. Andererseits kann derselbe aber auch nicht vor der Amtszeit Arbeo's liegen, da unter dem von Bonifatius eingesetzten Bischof Ermbert anfänglich wohl angelsächsische Sakramentare gebraucht worden sind. Das beweisen für die Freisinger Diözese das Ilmmünsterer[25]) und, entsprechend für die Regensburger, das Berliner bzw. Walderdorffer Fragment[26]).

Vielleicht hat Arbeo schon als Archipresbyter die Redaktion des Freisinger Meßbuches vorgenommen, dessen Reste unsere beiden Fragmente darstellen und das auch, wie z. B. das Pr nahegelegt, anderswo (in Regensburg) gebraucht worden ist. Ob er dabei ein oberitalienisches Exemplar einfach übernommen oder ob er es z. T. redigiert hat, können wir nicht mehr mit Sicherheit feststellen[27]). Möglicherweise hat Arbeo jedoch verschiedene Sonntagsmessen zusammengestellt, wie sie sich in Pr (und z. T. in einem noch zu nennenden weiteren bayerischen Sakramentarfragment zu erkennen sind), so Pr 157, 195, 198, 200, 201, 204, 208. Hier sind die in V fehlenden Sonntags-Formulare durch neue mit Formeln aus anderen Messen ergänzt, die von denen in den J-Handschriften wesentlich verschieden sind.

Zuletzt sei noch kurz auf ein weiteres Fragment hingewiesen, das ebenfalls dem gleichen Typus wie die bisher genannten angehört, nämlich das „Tegernseer Reisemeßbuch" (München, Clm 29164b aus: 2° Ins. s. a. 813 b)

---

[23]) Vgl. K. Gamber, *Das Kassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg.* Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen Bayern und Oberitalien im Frühmittelalter: Deutsche Gaue 49 (1957).

[24]) Vgl. B. Bischoff, *Leben und Leiden des hl. Emmeram* (München 1953) S. 48 ff.; R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns, Bd. I (St. Ottilien 1949) S. 155 ff.

[25]) Vgl. R. Bauerreiß, *Ein angelsächsisches Kalendarfragment des bayer. Hauptstaatsarchivs in München,* in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 51 (1933) S. 177–182.

[26]) Neueste Ausgabe von P. Siffrin, in: Missale Francorum (= Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes II) Roma 1957 S. 71–85.

[27]) Vermutlich war es auch Arbeo, der aus Oberitalien ein lateinisches *Wörterbuch* (den „Abrogans") nach Freising mitgebracht hat, wo dieses verdeutscht wurde; vgl. G. Baesecke, *Der deutsche Abrogans* (Halle 1930); A. W. Ziegler, in: Episcopus, Festschrift f. Kardinal M. v. Faulhaber (Regensburg 1949) S. 130. Hier heißt es am Schluß: „Die letzten Ausläufer antiker Bildung in Italien reichen also nach Bayern und widerlegen so die Meinung, daß das deutsche Schrifttum in Bayern zu Pippins Zeiten den Franken seinen Ursprung verdanke."

aus der Zeit kurz vor 800. Da das Fragment schon von A. Dold ediert und ausführlich besprochen worden ist[28]), braucht hier nicht näher darauf eingegangen zu werden. Lediglich sei an dieser Stelle eine geringfügige Änderung der Folge der einzelnen Blätter vorgeschlagen, wodurch die Übereinstimmung mit Pr noch deutlicher wird:

Formular I	Adsumptio s. Mariae	cf. Pr 174 (gregorianisiert)
Formular II	Agapiti	fehlt Pr (gregorianisch)[29])
Formular VI	Dom. I post s. Laurentii	= Pr 173 (mit zusätzlichen Formeln)
Formular VII	Dom. II post s. Laurentii	= Pr 176 (mit zusätzlichen Formeln)
Formular VIII	Dom. III post s. Laurentii	= Pr 178 (mit zusätzlichen Formeln)
Formular III	Bartholomaei	= Pr 179 (mit zusätzlichen Formeln)
Formular IV	Passio s. Johannis	= Pr 182
Formular V	Prisci	= Pr 183

Ähnlich wie in Pr, aber durchaus selbständig, ist hier eine Weiterbildung des ursprünglichen Arbeo-Sakramentars (= Arb) zu erkennen, indem Formulare aus dem Gregorianum (so Adsumptio und Agapitus) und, ähnlich wie in Fragment II, zusätzlich Präfationen dem Meßbuch beigefügt worden sind[30]).

Es gibt nur wenige von den älteren Sakramentartypen (vor bzw. um 800), von denen relativ so viele Zeugen, wenn auch in der Hauptsache nur fragmentarisch, erhalten sind. Gerade diese Fragmente erlauben uns aber die einzige vollständige Handschrift des genannten Typus, nämlich das „Prager Sakramentar", richtig zu werten und geben uns zugleich ein Bild von der ursprünglichen Gestalt desjenigen Meßbuches, wie es von Arbeo von Freising aus einer oberitalienischen Vorlage redigiert worden ist und in der 2. Hälfte des 8. Jhs., wie es scheint, weithin im bayerischen Raum verbreitet war (= Arb). Eine Rekonstruktion dieses bayrisch-oberitalienischen Typus dürfte demnach nicht allzu schwierig sein.

[28]) Vgl. A. Dold, *Stark auffällige, dem Altgelasianum und dem Pragense nahe Sakramentartexte im Clm* 28547. Reste eines Reisemeßbuches de 8./9. Jhs. in Taschenformat: Eph. Lit. 66 (1952) S. 321–351.

[29]) Gregorianische Formulare in Pr sind die in der Übersicht nicht genannten Nr. 177 (Timotheus), 180 (Eusebius), 181 (Sabina).

[30]) Die Übereinstimmung des Tegernseer Reisemeßbuches mit Pr wird besonders deutlich bei Formular VII = Pr 176. Dasselbe findet sich nämlich unter dieser Überschrift und an dieser Stelle nur noch in Pr. Unterschiedlich ist die jeweilige Anpassung an das Gr. So sind in beiden Fällen andere Heiligenfeste aus diesem übernommen.

Das „Lexikon für Theologie und Kirche“ in völlig neuer Bearbeitung*)

Von Wilhelm K e i l b a c h, München

Mit hochgespannten Erwartungen nimmt man den ersten Band der Neuauflage dieses im deutschen Sprachraum nicht mehr wegzudenkenden, in der übrigen Welt ebenfalls sehr geschätzten Lexikons für Fragen der Theologie und Kirche in die Hand. Die Neuauflage ist nach einem Vierteljahrhundert bewegtester Welt- und Kirchengeschichte notwendig geworden. Manche überkommene Erkenntnis erschien im Umbruch der Zeit in Frage gestellt; die von neuem fragwürdig gewordenen Fragen zwangen zu einer sorgfältigen Überprüfung. Naturgemäß mußten auch die Forschungsergebnisse der letzten 20 bis 30 Jahre in die Systematik eingeordnet werden und schließlich war die einschlägige Literatur auf den neuesten Stand zu bringen. Mehr als in der ersten Auflage sollte dem Anliegen der Verkündigung der Botschaft Christi Rechnung getragen, zu Anstrengungen der Vertiefung und Verlebendigung Gelegenheit gegeben und zentralen Themen der Theologie so viel Raum gewährt werden, „daß mehr als eine bloße erste Information über sie möglich ist und so ... das Lexikon da und dort sogar mehr wird als eine bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse in der katholischen Theologie“, wie die Herausgeber in ihrem Vorwort abschließend vermerken. Der Verlag hat sich darum in dankenswerter Weise zu einer Vergrößerung jedes der zehn Bände entschlossen, in einem Umfang, der zwei Bänden des alten Lexikons entspricht. Die Zehnzahl der Bände bleibt also erhalten.

Das Gesicht des Lexikons erscheint namentlich dort verändert, wo die Darstellung in dogmatischen und bibelwissenschaftlichen Artikeln eine kerygmatische Ausrichtung anstrebt, dann auch dort, wo natur- und geisteswissenschaftliche Beiträge, soweit sie Grenzfragen von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft betreffen, alte Probleme neu aufgreifen, um sie im Lichte der jüngsten Forschungsergebnisse aus neuen Einsichten vertieft begreifen zu lassen und einer Lösung näherzubringen. Karl Rahner ging darin mit gutem Beispiel voran (vgl. die Beiträge: Ablaß [theologische Deutung], Abstammung des Menschen, Allgegenwart Gottes, Altes Testament als heilsgeschichtliche Periode, Angelologie, Anima naturaliter christiana, Theologische Anthropologie, Anthropozentrik, Atheismus, Ätiologie, Zur Theologie der Auferstehung Christi). Auch wurden neue Stichwörter aufgenommen und zum Teil sehr ausführlich behandelt, wie z. B. Agrarreligion, Akosmismus, Aequitas canonica, Arbeiterpriester, Arbeitnehmer, Arbeitslosigkeit, Arbeitsschutz, Arbeitszeit, Atheistische Ethik, Atom, Aufmerksamkeit, Aufnahme Marias in den Himmel, Auslandsseelsorge, Auswandererseelsorge, Autogenes Training, Automation und viele andere.

Im übrigen blieb die Struktur des Lexikons unverändert. Während aber der Stoff in der Erstausgabe in 33 Fachgruppen aufgeteilt war, finden wir jetzt derer 50 mit 51 Beratern genannt. Den 321 Mitarbeitern der Erstausgabe stehen 689 der Neuauflage gegenüber. Wieweit die einzelnen Mitarbeiter dabei zum Zug gekommen sind, ist eine Frage, zu deren Beurteilung der Rezensent keinen gültigen Maßstab anlegen kann. Wenn die Mitarbeit möglichst vieler in- und ausländischer Fachmänner angestrebt wird, ist zu erwarten, daß die Stichwörter nicht zu sehr in den Händen einer wie immer gemeinten „Elite“ konzentriert werden, obwohl zu berücksichtigen bleibt, daß auch eine zu große Aufteilung und Streuung ihre Nachteile haben. Der bewußt angestrebte große Mitarbeiterstab wird also in allen Fächern stets mehr sein müssen als nur „gute Optik“.

---

*) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Dr. Michael B u c h b e r g e r. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael B u c h b e r g e r, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen S e i t e r i c h, Freiburg i. Br., hrsg. von Josef H ö f e r, Rom, und Karl R a h n e r, Innsbruck. Erster Band: A-Baronius. Freiburg, Herder, 1957. Format 17,5 × 25,8 cm, VIII und 48* Seiten, 1271 Spalten, 24 Bilder auf 10 Tafeln, 8 zweifarbige Kartenseiten und mehrere Karten im Text. – Subskriptionspreis: Ln. DM 69,—; Halbleder DM 78,—.

Manche Unvollkommenheit ist freilich auch dieser mit größter Sorgfalt vorbereiteten Neuauflage anzumerken. Einige Hinweise mögen verdeutlichen, wie das gemeint ist. – Wenn man bei einem Lexikon so sehr aufs Raumsparen angewiesen ist, müßten die vereinbarten Abkürzungen auch stets gebraucht werden. So hätte z. B. in Sp. 74 statt „F. König, Christus und die Religionen der Erde, 3 Bde (Fr²1956)" in Anwendung der auf S. 33* verzeichneten Abkürzung einfach stehen können: K ö n i g H. Ebenso (ebd.) statt „A. Lang, Fundamentaltheologie, 2 Bde (Mn 1952)": L a n g I u. II. Letzteres gilt auch für Sp. 728. Das genannte Werk ist übrigens 1957 neu aufgelegt worden. – Sp. 90, Z. 6 der Lit.: statt 1957 lies ²1957, was offenbar nur ein technisches Versehen ist. – Zu Sp. 472, Z. 5 von unten: Das Wesen des Thomismus (Fri 1932) ist 1949 ebd. in „dritter verbesserter und erweiterter Auflage" erschienen. – Zu Sp 498 (Lit. zu „Anbetung I"): Wörterbuch der Antike (lies St. ³1952) ist 1956 in „vierter, durchgesehener und ergänzter Auflage" erschienen. – Zu Sp. 502, Z. 13 von unten: die 5. Auflage des Werkes „Das Gebet" von F. Heiler ist bereits 1923, nicht erst 1929 erschienen. – In Sp. 1233 wäre beim kroatischen Buchtitel der Erscheinungsort Sarajevo besser nicht ins veraltete Serajewo verwandelt worden, zumal Bd. VIII (Sp. 485) des Lex. f. Theol. u. Kirche im Jahre 1937 zum Stichwort „Serajewo" kurz und bündig vermerkt: „schlechte Form für ↗Sarajevo".– In der Lit. zum Stichwort „Andacht" (Sp. 504) hätte „E. Eller, Das Gebet" ohne Schaden wegbleiben können, da es „eine religionspsychologische Studie", die es sein will, im eigentlichen Sinn nicht ist. Dieser Hinweis gibt mir Anlaß zu einer weiteren Überlegung. Sie betrifft die Auswahl der anzugebenden Literatur. Ein Maßstab, dem alle Mitarbeiter im gleichen Sinn auf ihre Weise gerecht werden könnten, läßt sich kaum bestimmen. Manches wird Ermessenssache bleiben müssen. Immerhin sollte die Auswahl so getroffen werden, daß nicht einfach die bisher m e i s t g e n a n n t e n Werke oder vorwiegend die n e u e s t e n Arbeiten angeführt werden, sondern solche, die für die weitere Aufschlüsselung sei es der in Frage stehenden Problematik, sei es der weiter einzusehenden Bibliographie von grundlegender Bedeutung sind. Ob in dieser Hinsicht alles geschehen ist, was geschehen konnte? – „Amplexus reservatus", ein Problem, zu dem in neuerer Zeit offizielle kirchliche Stellungnahmen vorliegen, hätte als Stichwort nicht fehlen dürfen. Unter Umständen hätte ein Hinweis auf den Beitrag, in welchem darüber Aufschluß zu finden ist, vorläufig genügt. – Wäre es nicht möglich, auch unter der Rücksicht des konzisen Stiles eine größere Einheitlichkeit zu erreichen? Bisweilen erscheint die Darstellung zu aufgelockert, wie etwa in einem Zeitschriftenaufsatz, wobei auch kostbarer Raum verloren geht. – Im Beitrag „Akt, religiöser A.", der übrigens eine begrüßenswerte Bereicherung des Lexikons darstellt, vermißt man die scharfe Herausstellung des religionspsychologischen Befundes, obwohl in der Literatur auf Willwoll und Gruehn verwiesen wird, deren Schriften das Material dazu geliefert hätten. Selbst ein Hinweis auf „Erleben" oder „Erlebnis" fehlt, Stichwörter, unter denen der genannte Mangel noch zu beheben ist.

Die Neubearbeitung der Beiträge der Erstausgabe scheint manchen Mitarbeiter in eine prekäre Lage zu bringen, in der schwer zu entscheiden ist, ob die neue Fassung noch der alte oder schon ein neuer Beitrag ist. Wenn die „Überholung" am Inhalt kaum etwas ändert, dabei ganze Sätze aus der alten Darstellung verwendet und nur die Literatur ergänzt, ist die Verfasserschaft eine schillernde Angelegenheit. Es wäre ratsam, wenn die einzelnen Mitarbeiter hier für eine Eindeutigkeit sorgten, in ihrem eigenen Interesse wie im Interesse des Lexikons. Zu bedenken bleibt, ob nicht eine Kennzeichnung solcher Beiträge ratsam wäre, um zu verhüten, daß sozusagen gewaltsam „neue" Beiträge gestaltet werden, dann auch um zu vermeiden, daß als „alt" erscheint, was überprüft und ergänzt ist. Oder soll die Zeichnung lediglich die Verantwortung für die „Richtigkeit" des Gesagten bedeuten?

Über solchen und ähnlichen Schönheitsfehlern bzw. Anregungen wollen wir nicht vergessen, daß mit dem neu aufgelegten ersten Band ein großer Wurf gelungen ist, zu dem man sowohl die Herausgeber als auch den Verlag in aufrichtiger Mitfreude beglückwünschen darf. Die äußere Ausstattung verlangt vom Benutzer der ersten Ausgabe, gerade weil diese so gefällig war, eine gewisse Umstellung, die aber nicht schwerfällt und bald als Vorteil erkannt wird. Namentlich in den Literaturangaben ist durch Fettdruck der Verfassernamen eine größere Übersichtlichkeit erreicht worden. Am meisten hat die Systematik an Aufgliederung und Übersichtlichkeit gewonnen. Verschiedene meisterhaft gelungene Versuche, Neuland zu betreten bzw. an neu aufkommende Fragen heranzuführen, sichert der Neuauflage ein großes Interesse. Mit Neuerungssucht hat das nichts zu tun. Im Gegenteil, die „Vorstöße" erfolgen im Bewußtsein höchster Verantwortung und zeugen von bewährter Erfahrung im erfolgsichernden Maßhalten. In einem zeitlichen Abstand von etwa je einem halben Jahr sollen die weiteren Bände nacheinander folgen. Die Gediegenheit des vorliegenden ersten Bandes berechtigt zu der Hoffnung, daß wir in einigen Jahren wieder im Besitz eines dem neuesten Stand der Forschung entsprechenden Nachschlagewerkes e r s t e n R a n g e s für Fragen der Theologie, der Kirche und der christlichen Weltanschauung katholischer Prägung sein werden.

Psyche und Mysterium

Von Bernhard S t o e c k l e OSB, Ettal

Daß Psychologie und Theologie seit einiger Zeit in betonter Weise einander zustreben, darf als ein erfreuliches Zeichen für die Sachlichkeit im wissenschaftlichen Denken der Gegenwart gelten. Daß indes bei diesem Bemühen auf beiden Seiten mitunter des Guten zu viel getan wird, läßt sich freilich nicht übersehen. In der ängstlichen Sorge, die Grenzlinie zwischen beiden Wissenschaftsbereichen möchte unversehens Anlaß feindlicher Auseinandersetzungen werden, sucht man nachdrücklich das Übereinstimmende herauszufinden. Dabei besteht die Gefahr, die Psychologie ihrer Eigenständigkeit zu berauben, und, was noch bedenklicher erscheint, die Theologie einer Verpsychologisierung anheimzugeben.

Ein typisches Beispiel für diese augenblickliche Situation im Verhältnis von Psychologie und Theologie bietet das Werk von G. P. Z a c h a r i a s, *Psyche und Mysterium* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich 1954). Der Verfasser stellt sich als orthodoxer Theologe vor, dem die Wiedererweckung liturgischer Lebendigkeit ein besonderes Anliegen bedeutet.

Z. geht es in seiner Schrift vor allem um die Rezeption der Jungschen Psychologie in den Raum der christlichen Theologie (S. 6). Die Konsequenz, mit der er sein Anliegen auszuführen sucht, befördert freilich den Eindruck, als betrachte er das System von C. G. Jung als die Interpretationsmöglichkeit für christliche Mysterien schlechthin. Der Titel des Werkes erweckt weitgespannte Erwartungen. Indes verspricht er mehr, als tatsächlich Behandlung erfährt. Statt einen repräsentativen Querschnitt christlicher Glaubenswahrheiten mit psychologischen Erkenntnissen zu konfrontieren, beschränkt Z. den Begriff des Mysteriums auf das Christus- und Kultmysterium, also auf die Sakramententheologie. Gegen eine solche Begrenzung wird man zwar an sich nichts einwenden können, gleichwohl hätte Z. gut daran getan, gewisse andere, die Christologie voraussetzende und erklärende Mysterien ebenfalls in seine Betrachtung miteinzubeziehen. Für seine Arbeitsmethode ist die starke Bindung an Jung nicht ohne Folgen geblieben. Während zu Beginn der Darstellung noch der Offenbarungsinhalt zum Ausgangspunkt psychologischer Reflexionen genommen wird, tritt im weiteren Verlauf eine bedeutsame Umstellung ein: die psychologische Aussage rückt dominierend in den Vordergrund. An ihr erfährt der einzelne theologische Lehrsatz seine Sanktion. Es sei dahingestellt, ob dem Vf. dieser Wechsel in der Methode wirklich zum Bewußtsein gekommen ist.

Den ersten Teil seiner Ausführungen („Die Psychologie C. G. Jungs und die Grundlagen des Christentums") leitet Z. mit einer Exegese von Kol. 1,15–17 ein. Nachdrücklich werden die wesentlichen Momente der Aussage herausgestellt: Die gesamte Schöpfung ist geprägt nach dem Bilde Christi. Diese Prägung darf aber nicht als etwas nur äußerlich Anhaftendes aufgefaßt werden, sie gehört vielmehr zum Wesen der Schöpfung selbst (S. 10). Das gilt insbesondere für den Menschen als die Krone der Schöpfung. Es wäre unzureichend, seine „imago Dei" allein in der Vernunft, der Willensfreiheit und der Herrschaftsmacht über die Natur ausgedrückt zu sehen (S. 12). Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist im Letzten eine „imago Christi". Mit diesen Hinweisen rührt Z. an ein in der modernen Theologie sehr ausführlich diskutiertes Thema[1]). Während die vorwiegend an Thomas orientierte sententia communis eine kosmologische Funktion Christi in der dargelegten Weise ablehnt und sich allein mit dem soteriologischen Verständnis bescheidet, zeigt man sich gegenwärtig bemüht, die Auffassung von der inneren, gegenüber der Tatsächlichkeit des Sündenzustandes unabhängigen Hinordnung des Kosmos auf Christus zu rechtfertigen. Beide Theorien sind Einwänden ausgesetzt: Wenn das Bild Christi derart der Schöpfung eingezeichnet ist, daß ein Fehlen desselben die Integrität des Geschaffenen wesentlich in Frage stellen würde, so hat die Schöpfung einen innerlich natürlichen Anspruch auf die Erfüllung durch die Offenbarung. Unlösbar scheint dann die Schwierigkeit, wie unter solchen Umständen noch von der Gratuität der Christusgnade gesprochen werden kann. Stellt man hingegen eine innere, positive Ausrichtung der Schöpfung auf Christus hin in Abrede, läßt sich nicht recht deutlich machen, wie und in welcher Weise dann noch das Übernatürliche eine Erfüllung der Kreatur zu sein vermag.

Nach dem bibeltheologischen Ansatz beschäftigt sich Z. mit der Frage, wo im Menschen das Christusbild zu lokalisieren sei („Der Archetypus des Selbst als Vorläufer Christi", S. 12–22). Zu näherer Bestimmung bemüht er die Lehre Jungs von den Archetypen. Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft, so meint Z., bringt den „ Nachweis für das Vorhandensein eines

[1]) Vgl. etwa M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik* II⁴, 122; G. S c h ü c k l e r, *Die christologische Verfaßtheit der natura humana*, in: Catholica 11 (1956) 53.

gewissen archetypischen Inhaltes, welcher alle jene Eigenschaften besitzt, die auch für das Christusbild antiker und mittelalterlicher Prägung charakteristisch sind" (S. 13 f.). Dieser gewisse archetypische Inhalt ist das Selbst, „welches die Psychologie definiert als die psychische Ganzheit des Menschen" (a.a.O.). Weil im Archetypus des Selbst die Umrisse Christi aufleuchten, eine „natürliche Offenbarung des Umfanges Christi" (S. 18) sich in ihm begibt, zielt auch das innerste Verlangen des Menschen auf eine Erfüllung durch den Menschensohn. Noch „bevor der Erwartete erscheint, ist er im Erwartenden in einer gewissen Weise gegenwärtig" (S. 46). Daß Z. zur Bestimmung der Christusebenbildlichkeit des Menschen die Kategorien der Jungschen Psychologie beansprucht, wird man ihm nicht als illegitim bestreiten. Theologische Aussagen vermögen sehr wohl durch die Psychologie besser abgegrenzt zu werden[2]). Darüberhinaus kann durch die von Z. versuchte Interpretation der „anima naturaliter christiana" die herkömmliche theologische Lehre von der „potentia oboedientialis" eine Bereicherung erfahren. Diese Potenz wird allgemein als natürlicher Anknüpfungspunkt für die Wirkweise des Übernatürlichen begriffen. Über ihre nähere Struktur gehen die Meinungen der Theologen jedoch erheblich auseinander. Gegenwärtig ist man, nicht zuletzt unter dem Einfluß des modernen Personalismus, allgemein geneigt, in der genannten Potenz mehr zu sehen als eine bloß passive Veranlagung, bzw. innere Widerspruchslosigkeit gegenüber der Übernatur. Unter dieser Rücksicht wäre es ohne weiteres vertretbar, eine Erklärung der „potentia oboedientialis" auch von der Jungschen Archetypenlehre her zu versuchen.

In einem weiteren Abschnitt („Die Menschwerdung Christi" S. 22–43) führt Z. in breiter Schilderung aus, daß der Sehnsucht des „Selbst" nach dem Bilde Christi die geschichtliche Epiphanie des Sohnes Gottes entsprochen hat. Auf die historisch-theologische Sicherung der Menschwerdung legt Z. großen Wert. Er will sich offenbar nicht dem Verdacht aussetzen, die Christologie in einen unhistorischen, wenn auch psychologischen Mythos entgleiten zu lassen. Ebenso nachdrücklich aber betont er auch, daß die historische Epiphanie sich in Heilstaten entfaltet hat, die durchaus archetypischen Charakter tragen, die demnach im Leben der Psyche bereits vorgezeichnet sind und von der Menschheit irgendwie vorhergeahnt wurden (S. 24 f.). Um diese Zusammenhänge zu erhellen, bemüht Z. die Theorie Jungs von der Individuation. An sich bezweckt der Individuationsvorgang die Integration verselbständigter seelischer Inhalte in die menschliche Ganzheit; geschichtlich erfährt er seine Demonstration im Leben Christi (S. 25). Der Ansatz für den Individuations- bzw. Inkarnationsprozeß des Einzelmenschen liegt im Archetypus des Selbst. „Wenn der Archetypus den Sohn Gottes aufgenommen hat, vollzieht sich in und durch die Inkarnation des Archetypus die Inkarnation Christi im einzelnen Menschen" (S. 38). Eben dadurch erhält der ursprünglich psychische Vorgang seine theologische „Kehre": „Er ist nicht mehr allein Integration der abgespaltenen Persönlichkeitsteile in die psychische Ganzheit, sondern dadurch und vermittelst dessen Integration in Christus" (ebd.). – So sehr diese Auffassung von der wechselseitigen Beziehung zwischen Individuation und Inkarnation den theologischen und psychologischen Ansatz des Vf. folgerichtig weiterzuführen scheint, es müssen dagegen doch ernste Bedenken erhoben werden. Hier beginnt sich nämlich abzuzeichnen (was für die Darstellung insgesamt als charakteristisch bereits herausgestellt wurde), daß das theologische Anliegen in die Fänge psychologischer Reflexionen gerät, die Theologie also zur Erklärung psychischer Phänomene verpflichtet wird. Wenn der Prozeß des Christwerdens genau dem Verlauf der psychischen Individuation entspricht, so zieht das notwendig die Folgerung nach sich, daß das Gestaltwerden Christi im Menschen zuverlässig am Stand der psychischen Gesundheit ablesbar ist. Der christliche Mensch müßte demnach der auch in seiner psychischen Individuation vollendete Mensch sein. Man muß diese Theorie nur nach all ihren Konsequenzen durchdenken, um festzustellen, daß sie einfach falsch ist[3]). Im populär-christlichen Denken tritt sie freilich in Mißverständnis des Axioms „gratia praesupponit naturam et perficit eam" nicht selten auf.

„Die Frage nach der Weise, in welcher der menschgewordene Sohn Gottes von der Menschheit rezipiert worden ist" (S. 43), veranlaßt Z. im dritten Abschnitt seines Werkes, zunächst die Spontaneität als besonderes Merkmal dieses Vorganges zu würdigen („Die spontane Rezeption Christi in die psychische Matrix" S. 43–75). Die dabei gewonnenen Einsichten bestimmen ihn, gegen einige herkömmliche theologische Lehren zu Felde zu ziehen („Einseitigkeit der bisherigen Rezeption Christi" S. 75–86) und eine Korrektur derselben zu versuchen („Der Äon des Heiligen Geistes" S. 86–99). – Den Vorgang, der zur Rezeption Christi in die Psyche anleitet, erläutert Z. mit dem Phänomen der „Projektion". Zwar besteht zwischen der Figur des Erlösers und den archetypischen Inhalten der Seele eine enge Affinität, aber „schon auf sehr früher Stufe ... verschwand der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen seiner näheren und

[2]) Hierüber ausführlich R. Hostie, *C. G. Jung und die Religion,* München 1957, 230, sowie I. A. Caruso, *Bios-Psyche-Person,* München 1957, 348 f.

[3]) Dazu J. Bernhardt, *Heiligkeit und Gesundheit,* in: Geist und Leben 23 (1950) 9 f.

weiteren Umgebung; er wurde sofort und beinahe restlos an die seelischen Bereitschaftssysteme, die ihn umgaben, assimiliert und damit in deren archetypisch geformten Ausdruck umgewandelt ... darum fragt man vergeblich, wer und wie er ‚eigentlich' war" (S. 45 f.). Projektionen dieser Art seien uns etwa in der Logosgestalt oder im Fischsymbol erhalten. Man begreift sofort, welche Tragweite solchen Aussagen zukommt: sie beinhalten eine direkte Absage an den historischen Christus. Z. ist sich dessen wohl bewußt. In einer mehr stillschweigenden als ausdrücklichen Korrektur dieses von seinem Meister Jung überkommenen Standpunktes stellt er darum neben die gewöhnliche Projektion als deren „Grenzfall" die sog. akklamative Projektion, bei welcher „der Projektionsträger sich der Natur des projezierenden Gegenstandes", der „Geworfene" sich also dem „Geworfenen" adäquat erweist (S. 50). Wenn Z. trotzdem versichert, daß die Evangelien letzten Endes eine Mischung von Historie und Mythos seien, so bleibt gleichwohl die Frage bestehen, was durch die erwähnte Unterscheidung nun eigentlich bezweckt werden sollte. Offensichtlich zeigt Z. Scheu, sich mit diesem von ihm recht kühn aufgeworfenen Problem intensiver auseinanderzusetzen. Ihn interessiert vornehmlich die durch die akklamative Projektion entstehende Vereinigung des Subjektes mit dem Beworfenen (S. 55), sowie die dadurch bedingte spontane Symbolbildung (S. 57). Er glaubt feststellen zu müssen, daß im heutigen Kultus aller Konfessionen so gut wie überhaupt nichts mehr von der Spontaneität im Aufbau des Symbols, dieser „conditio sine qua non der Rezeption Christi, vorhanden ist" (a.a.O.). Anstelle der schöpferischen Improvisation, der freien augenblicklichen Eingebung folgenden liturgischen Gestaltung, habe sich seit dem 3. Jahrhundert eine Erstarrung des gottesdienstlichen Vollzuges breitgemacht. Die Komposition der liturgischen Formulare sei ausschließlich Sache der rechnerischen Vernunft geworden, während die tieferen, unbewußten Schichten des Seelischen, die im Spontanen den ihnen gemäßen Ausdruck finden, unbeteiligt blieben. Damit sei die Voraussetzung für einen lebendigen Gottesdienst geschwunden (S. 67 f.). – Dieser Exkurs über die Bedeutung seelischer Spontaneität im Bereich des Glaubenslebens gehört zu den lichtvollen Partien des Werkes. Die Lebendigkeit des alten christlichen Gottesdienstes beruhte in der Tat zu einem großen Teil darauf, daß er aus den Tiefen des Seelischen heraus lebte. Daß im Laufe der Zeit das urtümliche und spontane Drängen des Geistes einer vernunftbestimmten Organisierung gewichen ist, mag man bedauern[4]). Immerhin würde die Problematik um die spontanen Kultäußerungen schon sehr früh empfunden. Was Paulus in 1. Kor 14 über die einzelnen kultischen Begabungen mitteilt, ist überaus lehrreich. Die typische Äußerung gottesdienstlichen Enthusiasmus, wie es etwa das Zungenreden darstellt, findet keineswegs seinen ungeteilten Beifall. Die Verständlichkeit des Geschehens wird dadurch allzuleicht in Frage gestellt. Die Art und Weise, wie der Apostel in dieser Angelegenheit seine Anordnungen trifft, läßt deutlich erkennen, daß er im Raume des Kultischen die Spontaneität unter die ordnende Hand der Vernunft gestellt sehen will. Wir möchten diesen Aspekt nicht weiter mehr verfolgen. Nur auf eines sei noch aufmerksam gemacht: Daß im Laufe der Zeit sich eine betonte Reserve gegenüber den spontanen seelischen Regungen innerhalb der kirchlichen Auffassung verbreitet hat, geschah wohl unter dem Einfluß eines artfremden, namentlich in der griechischen Philosophie beheimateten Intellektualismus. Man betrachtete die unwillkürlichen psychischen Äußerungen allzu sehr als etwas alogisch Geistwidriges und damit moralisch Minderwertiges. Angesichts unserer heutigen verbesserten Erkenntnis auf dem Gebiete der Psychologie ist die Frage nicht unberechtigt, ob nicht auch die der vernünftigen Überlegung zuvorkommenden spontanen Regungen Träger einer übernatürlichen Motion zu sein vermögen. Dabei muß freilich immer bedacht werden, daß in der Spontaneität des Seelischen sich auch viel vom Minderwertigen und Dunklen im Menschen Geltung verschafft.

Z. ist sich über diesen zweifachen Befund am Phänomen der psychischen Spontaneität nicht im unklaren. Er weiß, das uneingeschränkte Eintreten für die Berechtigung spontaner Äußerungen stellt ihn vor die Notwendigkeit, sich mit dem „Dunklen" im Menschen auseinanderzusetzen (S. 155). Mit einer ebenso kühnen wie unhaltbaren Theorie sucht er die durch seine einseitige Stellungnahme beschworenen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, einer Theorie, die ihm zwar gestattet, im Fortgang des Themas die Unzulänglichkeit der bisherigen Rezeption Christi zu demonstrieren, die aber auch zeigt, wie sehr er sich von rein psychologischen Argumenten bestimmen läßt. Schlüssel der Erkenntnis ist ihm die Auffassung Jungs vom Selbst als der coincidentia oppositorum. Weil das Selbst Licht und Finsternis zugleich darstellt, muß die Integration des Seelischen auf eine Rezeption auch der dunklen, chtonischen Hälfte des menschlichen Daseins bedacht sein. Die Unterdrückung der Spontaneität im Kult hat nun nach Meinung des Vf. neben der Erstarrung der Symbole zwangsläufig eine Eliminierung des „dunklen Schattens" bewirkt. Theologisch habe sich diese Vereinseitigung in der Lehre von Gott als dem „summun bonum" niedergeschlagen. Dadurch aber werde, wie aus der Struktur des Selbst zuverlässig zu ersehen sei, Gott dem Seelischen entfremdet. Man kann Z.

[4]) Vgl. K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, in: Stimmen der Zeit 160 (1956/57) 171.

sicher zugute halten, daß er mit seiner Polemik gegen den Lichtgott, in dem sich kein Dunkel befindet, ein echtes Anliegen zu erfassen sucht. Offenbar scheint ihm der Begriff des summum bonum zu wenig das Unergründliche des göttlichen Wesens auszudrücken. In der Tat ist mitunter innerhalb der Theologie eine gewisse Vereinseitigung des Gottesbildes in Richtung auf das Rationalistische nicht zu verkennen und sicher dürfte die ergänzende Funktion der sog. negativen Theologie eine stärkere Betonung erhalten. Z. jedoch, – und hier muß die Kritik gegen ihn mit voller Schärfe einsetzen –, liefert ein Musterbeispiel dafür, zu welch seltsamen Vorstellungen man gelangt, wenn das Unergründliche in Gott mit dem Bösen verwechselt wird. Daß er solchem Mißverständnis überhaupt anheimfällt, geht auf Kosten seiner geradezu sklavischen Abhängigkeit von der Psychologie Jungs. Wenn er meint, die Lehre von Gott als dem summum bonum entspringe einer Hybris des spekulierenden Intellektes, so richtet sich dieser Vorwurf gegen ihn selbst und seine wissenschaftliche Methode[5]). Es lohnt sich, das hier aufgeworfene Problem noch weiter zu verfolgen. Zunächst kann gefragt werden, mit welchem Recht wir Gott als summum bonum bezeichnen. Hierüber hat jüngst vom Psychologisch-Menschlichen her C. S. L e w i s recht Treffendes gesagt: „Die göttliche Gutheit unterscheidet sich von der unseren, aber nicht völlig; es ist nicht ein Unterschied wie der von Weiß und Schwarz, sondern wie der zwischen einem vollkommenen Kreis und dem ersten Versuch eines Kindes, ein Rad zu zeichnen"[6]). Mag Gott in seiner Gutheit der „ganz Andere" sein, so liegt er dennoch in der Linie dessen, was wir bereits das „Bessere" nennen. Wie sehr die gesamte Konstruktion von Z. in der Luft hängt, ergibt sich auch aus folgender Überlegung: Nach seiner Darstellung kann die einseitige Rezeption Gottes als Lichtgott durch die Wiedererweckung der Spontaneität im Kultgeschehen überwunden werden. Damit ist doch implizit zum Ausdruck gebracht, daß innerhalb jener Epoche, innerhalb derer die Spontaneität im Kultbereich noch vorhanden war, der gegenwärtig zu beklagende Übelstand nicht bestand. Hierfür vermag Z. aber keinen einzigen Beweis zu liefern. Das Absurde seiner Theorie wird vollends klar, wenn man sich etwa überlegt, daß er von seinem Standpunkt aus genötigt wäre, bereits den johanneischen Schriftenkreis, der die Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis in besonderer Weise betont, als Ausdruck eines erstarrten christlichen Kultes zu werten. Und dies im 1. Jahrhundert! Der scheinbar „einseitige" Gottesbegriff existiert schon vor der durch den Schwund der Spontaneität bedingten Erstarrung der Kultsymbole!

Letztlich wird man die merkwürdige Konzeption des Gottesbildes von Z. nur mit dem Mangel einer exakten Vorstellung vom Wesen des Bösen erklären können. Diese Eigentümlichkeit, die er mit Jung teilt, hat wohl philosophische Voraussetzungen. Wir gehen in der Annahme nicht fehl, daß die Jungsche Auffassung vom Bösen – ohne daß sie es selbst zum Ausdruck bringt – unter dem Eindruck des idealistischen Systems von Platon steht. Wie J. H i r s c h b e r g e r bemerkt[7]), sieht sich jeder philosophische Idealismus vor die Schwierigkeit gestellt, dem Phänomen des Bösen gerecht zu werden. Platon ließ es stehen als das „Nichtseiende", lokalisierte es aber dann doch unter dem Einfluß mythologischer Vorstellungen in dem Erdhaft-Chtonischen, das sich ja für ihn in unmittelbarer Nähe zum Nichts befindet. Eben diese Auffassung teilt auch Jung, nur mit dem einen Unterschied, daß er sich von der negativen Wertung, die Platon dem gesamten Bereich des Alogischen zuerkennt, distanziert. Es kann doch in den Elementen des Kosmischen nichts Minderwertiges gefunden werden? Damit hat er wohl recht (gegen Platon). Wo bleibt aber dann das Böse? Mit dieser Frage stößt man bei Jung, wie auch bei Z. ins Leere[8]).

Es scheint nur konsequent, wenn Z. seine Kritik am „einseitigen" Gottesbegriff auch auf die christliche Trinitätslehre ausdehnt. „Die christliche Theologie hat durch die Deklarierung Gottes zum summum bonum einen Gegensatz in Gott, dem Vater verneint. Darum vermag sie auch nur einen hellen und guten Sohn als Sohn Gottes anzuerkennen ... Die notwendige Folge ist, daß auch der Heilige Geist nur einseitig als helles und gutes Prinzip gesehen werden kann" (S. 92). Zur Behebung dieser Verzerrung empfiehlt Z. die psychologische Trinitätslehre von Jung. Danach könnte die Trinität, wie sie sich im Glauben an die drei Personen darstellt, am besten als Projektion der drei von jedem Menschen zu durchlaufenden Stadien in das göttliche Wesen selbst verstanden werden. Nun drücken aber auch den Beobachtungen Jungs die ternären Symbole im allgemeinen den Zustand einseitiger Vollkommenheit aus; sie zeigen an, daß der diese Symbole bildende Mensch eine Komponente verdrängt hat. Angesichts der geläufigen Trinitätsvorstellungen kann kein Zweifel bestehen, daß die verdrängte Komponente

[5]) Dazu H o s t i e, a.a.O. 249.
[6]) *Über den Schmerz*, Köln 1954, 46 f.
[7]) *Geschichte der Philosophie* II, Freiburg 1952, 381.
[8]) Was das Christentum von jeher als personifizierte Bosheit, als Satan bezeichnet, scheint nach Z. überhaupt nicht zu existieren. Kein Wunder, wenn er mit einer Erlösung des „Teufels" liebäugelt (S. 95); erklärlich auch, daß ihm der Blick auf die Erbschuld und ihre Folgen verschlossen bleibt. Eben deshalb kann er auch mit der „immaculata conceptio" nichts anfangen (S. 96).

das Böse ist und es erhebt sich darum die Forderung, den Geist des Bösen in die Trinität einzuordnen um eine Quaternität entstehen zu lassen[9]). Die nachdrückliche Versicherung von Z., daß diese psychologische Reduktion der Trinität deren metaphysischen Gehalt nicht in Frage stellt, ihn vielmehr gerade zum Aufleuchten bringt (S.92 f.), vermag nicht zu überzeugen. Man fühlt sich irgendwie an Hegels Lehre von der Entfaltung der absoluten Idee im dialektischen Dreischritt erinnert. Die Trinität wird ja nach Jungscher Interpretation als ein Ereignis vorgeführt, das nicht immer schon „war", sondern erst durch die geschichtlich-kosmische Ausgliederung (Christ-Antichrist) zur Vollendung ihrer selbst gelangt. Wiederum ein Stück verborgenen Idealismus.

Angesichts der bisherigen Darlegungen erübrigt es sich, auf den zweiten Teil der Schrift von Z. näher einzugehen. Die hier gebotenen Darlegungen gelangen im wesentlichen über praktische Folgerungen und liturgische Anwendungen nicht hinaus.

Abschließend sei noch auf ein Bedenken hingewiesen, das zu dem grundlegendsten gehört, was gegen Z. und damit auch gegen Jung vorgebracht werden muß. Ihrer beider Auffassung vom Werden Gottes im Menschen läßt den religiösen Vollzug nicht mehr als Begegnung zwischen menschlichem Ich und göttlichem Du, sondern nur noch als Monolog erscheinen, als ein Selbstgespräch, das sich in der Realisation bestimmter psychischer Abläufe, in der Ausgliederung des Archetypus Selbst abspult. Dies meint auch V. E. v. Gebsattel, der bereits vor Jahren darauf aufmerksam gemacht hat, daß man im System Jungs die Anerkennung des Menschen als Person vermisse[10]). Nun kann aber gerade die Theologie am wenigsten auf die Erfassung des Menschen als Person verzichten. Sie läuft sonst Gefahr, die Gratuität der göttlichen Selbstmitteilung zu verkennen und in einer Art von psychologischem Pelagianismus Gott als das vom Menschen angeeignete Objekt zu betrachten.

Insgesamt mag die kritische Sichtung des Werkes von Z. gezeigt haben, daß das Gespräch mit der modernen Tiefenpsychologie ein tiefgründiges theologisches Wissen erfordert. Wäre dem Vf. von *Psyche und Mysterium* ein solches beschieden gewesen, so hätten seine gewiß guten Ansätze und Beobachtungen sicher eine bessere Ausführung gefunden[11]).

[9]) Vgl. Hostie, a.a.O. 254–259.

[10]) *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947, 48 f.; vgl. auch Caruso a.a.O. 379.

[11]) Gerhard P. Zacharias, *Psyche und Mysterium.* Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, V.) Zürich, Rascher, 1954. 8°, VII und 171 S. — Ln. DM 15.30

Buchbesprechungen

Allgemeines — Philosophie — Religionswissenschaft — Fundamentaltheologie

Herders Kleines Bildungsbuch. 3. Aufl. Freiburg 1957. 8°, XVI und 844 S. 160 Bildtafeln und 100 Abb. im Text. – Ln. DM 14,50.

Wissenschaftsberichte, fachwissenschaftlich gefaßt, werden vom Nichtfachmann oft gar nicht und sehr oft falsch verstanden. Das informierende Wissen der herkömmlichen Lexikas wiederum, das sich an die Allgemeinheit wendet, löst die einzelnen Erkenntnisse zu sehr aus ihrem eigentlichen Zusammenhang. Mit solchem Wissen kann der Fragende dann auch nicht viel anfangen, am wenigsten der Jugendliche und der am Spezialwissen weniger interessierte Erwachsene. Und doch sollen auch sie am Fortschritt des Wissens teilnehmen und teilhaben, um in geistiger Aufgeschlossenheit und persönlicher Verantwortung „ihrer" Zeit angehören und aus den konkreten Situationen dieser „ihrer" Zeit heraus Entscheidungen treffen zu können. – Diesem Anliegen will vorliegendes Werk als Lesebuch und Nachschlagewerk dienen. Es ist so angelegt, daß gewisse in „Herders Volkslexikon" weiter ausgeführte Stichwörter kursiv kenntlich gemacht sind. Erstaunlich viel Wissen ist hier auf knappem Raum zusammengetragen und in gelungener Form vielen Fragenden zugänglich gemacht, immer in Ausrichtung auf die katholische Weltanschauung.

München Wilhelm K e i l b a c h

G a b e l, Herbert, *Theistische Metaphysik im Ausgleich von Idealismus und Realismus.* Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis bei Joseph Geyser. Freiburg, Selbstverlag des Vf. (Dissert.), 1957. 8°, XVI und 149 S. – Kart. DM 5,—.

Die Arbeit unternimmt den Versuch, den 1948 verstorbenen Philosophen Geyser, den Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* „den bedeutendsten und umfassendsten unter den neuthomistischen Philosophen der Gegenwart" nennt, über das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis zu befragen. Sie geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß das Bemühen Geysers in seiner Kritik der zeitgenössischen philosophischen Strömungen letztlich der apologetischen Aufgabe zur Schaffung gesicherter Grundlagen für die Metaphysik und die Gottesbeweise gilt, wofür sein besonderes Anliegen um eine sichere Begründung des Kausalprinzips als Zentralpunkt in der Überwindung der Kantschen Kritik zeugt, wie er ja auch in der theistischen Metaphysik die Antwort auf die Grundfrage des Idealismus und die Möglichkeit des Ausgleichs mit dem Realismus sieht. Die Erhebung und Darstellung der Geyserschen Aussagen über die Möglichkeit und Struktur der natürlichen Gotteserkenntnis aus seinem Schrifttum kommt zu den für die heutige Problematik so eminent bedeutungsvollen Ergebnissen: Nach Geyser ist der Ansatzpunkt für die Erkennbarkeit transzendenter Gegenstände vom Bewußtsein aus zu wählen, da kein anderer Weg mehr nach Descartes gestattet sei und nicht mehr naiv die Realität zum Ausgangspunkt genommen werden könne. Man müsse zwar in der Kritik vom Bewußtsein aus ansetzen; aber die Erkenntnis bleibt nicht auf den Raum des Bewußtseins beschränkt, weil im Bewußtseinsgegenwärtigen allgemeine Bedeutungen erschaut werden, die auch vom Transzendenten gelten können. Das sind vor allem die Bedeutungen Sein, Sosein, Dasein, Ursache als zwischen den Gegenständen feststellbare Beziehungen. Wenn Kants Idealismus diese Beziehungen als subjektiv gedeutet hat und der Empirismus jedes Bestehen von realen Beziehungen leugnet, so erweisen sich diese für Geyser als real und vorgängig dem Denken gegeben. Das die genannten Beziehungen darstellende Urteil ist zu unterscheiden von willkürlichem Inbeziehungbringen. Aus der Erkenntnis der Beziehungen schafft sich das Subjekt seine das reale Sein abbildende Welt. Mit Hilfe der wichtigsten Beziehung der Kausalität, die die vorgegebene Ordnung unter den einzelnen Erscheinungen ermöglicht, kann der Verstand zum „Ding an sich" in seinem Dasein und Sosein vorstoßen, das den Erscheinungen als entsprechende Ursache vorausgehen muß. Wenn sich schließlich zeigt, daß alles Entstehen verursacht sein muß und es kein ewiges endliches Seiendes geben kann, folgt aus der Notwendigkeit einer ersten unverursachten Ursache bei der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum die Existenz Gottes. Daneben wird eine, freilich von der Wendung zum Kausalprinzip nicht ablösbare zweite Linie im Denken Geysers aufgezeigt, die die Gesamtheit des Seienden von der Seite des Soseins zu begreifen sucht und zu einer Urform gelangt, in der alles wirkliche und mögliche Sosein versammelt ist. Wenn sich Geyser hier zutiefst mit dem Anliegen Kants berührt, so führt er doch insofern über ihn hinaus in dem Aufweis, daß der

Grund der Welt nicht im Menschen selbst, sondern nur in einem sich selbst erkennenden und selbstmächtigen geistigen Wesen liegt, das alle Wirklichkeit und Möglichkeit umgreift. In dieser Zeichnung des Aufrisses der Lehre Geysers von der natürlichen Gotteserkenntnis übersieht der Verfasser nicht die problematischen Momente des Geyserschen Versuchs, die als zu lösende Aufgaben noch übrig bleiben. Freilich erscheinen uns diese kritischen Ausstellungen, besonders an der Geyserschen Begründung des Kausalgesetzes, nicht durchweg zutreffend. Als unberechtigt müssen wir jedenfalls die Annahme zurückweisen, daß Vorgänger für Geysers „transzendentalen Realismus" E. von Hartmann sei. Vielmehr wäre hier ein Hinweis auf Beziehungen Geysers zur philosophischen Wende vom Neukantianismus zum Realismus angebracht, wie sie sich bei dem der aristotelischen wie modernen Philosophie verpflichteten Brentano und seinen Schülern Hertling und Schell zeigt, von denen der erstere wieder Geysers Lehrer in München, letzterer, der scharfsinnige Kritiker E. von Hartmanns, sein Lehrer in Würzburg war, wozu hier noch O. Külpe kam. Mich selbst hat er auf das Studium des Schellschen Werkes hingewiesen, mit dem er, ohne dessen Schwächen zu übersehen, manches Verwandte im Denken hat. Das im einzelnen nachzuweisen, wie z. B. am neuzeitlichen descartesschen Denkansatz, an der Auseinandersetzung mit Kant, am Versuch zur Begründung der Kausalität als Zugang zum Transzendenten, wäre eine lohnende Aufgabe. Auf jeden Fall ist uns Geyser (wie Schell) beispielhaft im Bemühen um die Lösung der uns heute so dringlich gestellten Aufgabe der Begegnung und Auseinandersetzung des traditionellen mit dem modernen Denken, wenn uns auch noch viel Arbeit bleibt in der Bewältigung der von ihnen angegangenen Probleme. Die zahlreichen Schüler und Freunde der Philosophie Geysers insbesondere werden es dem Verfasser danken, daß er im Anhang seiner wertvollen Studie einige wichtige Stücke aus dem Geyserschen Nachlaß abdrucken ließ.

Würzburg Josef Hasenfuß

Saitschick, Robert, *Kultur und Menschenkenntnis*. Tübingen, Katzmann, 1957. 8°, 234 S. – Ln. DM 13,80.

Was Saitschick schreibt, ist immer interessant. Der glänzende Essayist versteht es, die Probleme unmittelbar aus dem Leben heraus zu sehen und darzustellen. Wie sein Freund, der Pädagoge Friedrich Wilhelm Foerster, rechnet er sich zu den Lebensphilosophen, liebt naturgemäß nicht abstrakte Begriffsbildung, sondern irrationale Sinnerfassung und intuitives Erleben. Er hat die größte Scheu vor der Verflachung und Veräußerlichung des Lebens. Für ihn gilt: „Radikal sein ist, die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen aber ist der Mensch selbst." Um lauter menschliche Dinge geht es in diesem Buch, sei es um Religion oder um religiöses Erleben, um das Verhältnis zur Kirche, um Menschenkenntnis und Selbsterkenntnis, um das Wesen des Charakters, um Charakter und Persönlichkeit, um den Geltungsdrang oder um das Ethos im politischen Leben, um geschichtliches Heldentum und Weisheit, um das Wesen der Ehe, um Erziehungs- und Bildungsideale, um die Idee des Fortschritts.

Sein Irrationalismus verführt ihn, den Bereich der wissenschaftlichen Ethik zu stark einzuengen, insoferne er ihr nur das Rationale, nicht aber die Erfassung des Tragischen zuschreibt. Gewiß gibt es hierin ein Ineffabile, aber die Ethik vermag in tiefere Schichten einzudringen als Saitschick zulassen will. Desgleichen hat er die Aufgabe der Ethik auf eine Lehre von den Grundübeln der menschlichen Natur und auf ihre Heilung eingeschränkt.

Nur darin sieht er den wirklichen Wert der Ethik. Dieser Einengung muß widersprochen werden. Die Aufgabe der Ethik besteht darin, das Phänomen des Sittlichen nach allen Richtungen zu klären. Auch wenn man Saitschick zugibt, daß die Nüchternheit der verstandesmäßigen Auffassung des Ethischen leicht in Kälte ausartet, und wo diese vorherrscht, keine Stätte mehr für hohe Gesinnung und ethischen Heroismus besteht, so kann doch die Ethik von ihren theoretischen Aufgaben nicht entbunden werden. Er hat recht, Moral ohne Wärme, Moral aus trockener Pflicht, ist in Wirklichkeit keine. Für Kants kategorischen Imperativ kann er sich nicht begeistern. „Aus Pflicht kann keine Liebe hervorgehen, und die Liebe bedarf der Pflicht nicht." Es ist für ihn ein Leichtes, auf Jesus, Buddha, Confucius, Laotse hinzuweisen, die nicht aus Pflicht, sondern aus höheren Gesichtspunkten gehandelt haben. Der treffliche Peter Lippert hat den kategorischen Imperativ Kants als „das kälteste der kalten Ungeheuer" bezeichnet. Die verstandesmäßige Moral kennt eben die feineren Blüten nicht, die unbefangen und unberechenbar aus dem Innersten kommen, und wenn diese Moral auch nicht ganz unfruchtbar sein mag, so geschieht es, weil in ihr noch latent eine Kraft wirkt, die sie ohne Zweifel als Erbe der Religion in sich trägt. Die Religion bedeutet nach Saitschick für das menschliche Leben weit mehr als eine bloße Morallehre.

Dennoch unterschätzt Saitschick den Einfluß der ethischen Systeme auf die Lebensgestaltung der Menschen. Platons Dialoge, die Nikomachische Ethik des Aristoteles, vor allem die Ethik der Stoa, haben die antike Welt weithin beeinflußt und noch führende

Männer der Gegenwart haben ihr Inneres nach stoischen Grundsätzen geformt. Die Secunda Secundae der Theologischen Summa des hl. Thomas hat die katholische Sittenlehre maßgebend beeinflußt. Selbst Kants Pflichtenlehre kann die Bedeutung für die Formung des preußischen Menschen nicht abgesprochen werden.

Diese extremen Formulierungen können den Wert des Buches nicht schmälern. Denn was Saitschick über die Bedeutung des Religiösen, über den modernen Menschen als Maschinenprodukt, über das Wesen des Charakters und der Persönlichkeit, über das Wesen der Ehe und über so vieles andere ausführt, sind Perlen einer reifen Lebensweisheit und einer tief ethischen charaktervollen Haltung. Möchte das Buch in viele Hände kommen.

Würzburg Hans Meyer

Ritzel, Wolfgang, *Fichtes Religionsphilosophie.* Stuttgart, Kohlhammer, 1956. 8°, 200 S. – Engl. br. DM 12,—.

R. führt seine Untersuchung von der neukantianischen Voraussetzung aus, daß Philosophie allein die Idee der Verbindlichkeit schlechthin antizipiere, daß also die Vernunft allein den Ursprung aller den Menschen jemals legitim verpflichtenden Zwecke darstelle, – Vernunft, die das Materielle dieser Verbindlichkeit nur als Substrat konzediere (SS. 9, 34, 36). Christliche Religion wird demnach daraufhin untersucht, ob sie eine mögliche Position im System der Vernunft sein kann.

R. ist sich darüber im klaren, daß diese Auffassung für das Christentum selbst unannehmbar sein muß (S. 22/3). Die hier vorliegende spezielle Studie stellt die Frage, inwieweit Fichte als Religionsphilosoph die skizzierte, nach R. allein philosophische Position gewahrt und was er zur philosophischen Deutung der christlichen Religion beizubringen vermocht hat.

R. übergeht, ohne dies zu begründen, die zeitlich der „Offenbarungskritik" vorausliegenden sehr aufschlußreichen religiösen Jugendschriften Fichtes, im weiteren auch die Ausführungen über Gott und Unsterblichkeit, die Jacob in seinem 2. Nachlaßband aus den „Vorlesungen über Logik und Metaphysik" veröffentlicht hat. Hingegen wird der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" von R. einer sehr scharfsinnigen Analyse unterzogen und mit Kants Position in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verglichen. Hier wäre der Hinweis erwünscht gewesen, daß Fichte sich zum Inhalt des „Versuchs" auch schon während seiner Abfassung nie persönlich bekannt, sondern ihn nur als Folgerung aus der kritischen Position Kants aufgefaßt hat.

Über die Wahrung ihres legitimen Anspruches hinaus erkennt R. der Philosophie als zweite Aufgabe zu, auch das schlechthin Empirische vernünftig zu bewältigen. Dies tue sie, indem sie Idee und Wirklichkeit in spekulativer Synthese als Einheit faßt, das heiße, Idealismus wird. Fichte hat nach R. diesen Schritt mit der Wissenschaftslehre getan und damit zugleich das Übersinnliche in das absolute Ich, später die absolute Erscheinung, verlegt. Eine mögliche Offenbarung im christl. religiösen Sinne sei damit für Fichte in seiner mittleren Periode weggefallen. R. stellt diese Religionsauffassung ausführlich und sehr gut in Kontrast zu der Schleiermachers.

Ungenügend erscheint, daß R. nur zwei Perioden in der Entwicklung Fichtes unterscheidet und die Entwicklung von 1808 bis 1814 so gut wie unbeachtet läßt. Es hätte gezeigt werden müssen, wie die immer höher treibende transzendentale Erörterung rein philosophisch zu dem (Hegels Position widersprechenden) Ergebnis der Transzendenz Gottes jenseits der absoluten Erscheinung führt, wodurch für Fichte auch eine echte Theorie der Begnadung möglich wurde. R. setzt sich auch nicht ausreichend mit der schon vorhandenen, sehr reichen und z. T. gewichtvollen Sekundärliteratur zu seinem Thema auseinander, deren Sicht in vielem von der seinen erheblich differiert.

München Reinhard Lauth

Daniélou, Jean, *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen.* Aus dem Französischen übersetzt von Hans Broemser. Mainz, Grünewald, 1957. Kl.-8°, 199 S. – Ln. DM 12,50.

In glanzvoller Synthese bietet der Vf. das Gottesbild, das die *théologie nouvelle* erarbeitet hat. Die meisterliche Klarheit läßt ganz vergessen, wieviel ernstes Ringen gerade der Zeitgenossen vorausgeht. Wie umfassend dieses Gottesbild ist, zeigen schon die Kapitelüberschriften: Der Gott der Religionen, der Philosophien, des Glaubens (an die alttestamentliche Offenbarung), der Gott Jesu Christi, der Kirche, der Mystiker. Nicht wenige Erkenntnisse wurden von Nichtkatholiken wie van der Leeuw, Nygren, Cullmann angeregt. Dies macht die echte Katholizität der Ordnungsprinzipien im Geiste des Verfassers nur noch deutlicher. Eine noble Diskretion schließt alles aus, was eine solche *théologie vivante* problematisch machen könnte, hindert aber keineswegs an tapferem Bekenntnis zu brauchbaren Thesen auch problematischer Autoren. Statt vieler Lobesworte ein paar Zitate: Die größte Schwierigkeit besteht darin, „daß man nicht weiß, wie etwas existieren kann und wie tatsächlich etwas anderes als Gott existiert, wenn Gott die Wirklichkeit in sich ausschöpft" (S. 70). „Die Leidenschaft

des Menschen ist aber, sich selbst zu gehören" (S. 75). „Darum erscheinen auch die Versuche einer Rechtfertigung Gottes als noch gefährlicher, denn sie scheitern unvermeidlich" (S. 93). „Im übrigen existieren Bibel und Überlieferung nicht im Reinzustand. Sobald man sie kommentiert, interpretiert man sie auch, treibt also Theologie; und Verachtung der Theologie wird nur zu einer schlechten Theologie führen" (S. 159). Bei aller Größe der Linienführung fehlt es nicht an sorgfältiger Terminologie, zumal biblische Begriffe wie *berith, emet, dabar* werden sehr überzeugend dargestellt.
München Hugo Lang OSB

Andrae, Tor, *Nathan Söderblom.* Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von E. Groening und A. Völklein. 2., erweiterte Auflage. Berlin, Töpelmann, 1957. 8°, 286 S. und 2 Tafeln. – Ln. DM 12,80.
Zur zweiten, wohl nur durch den Beitrag „Bischof Eivind Berggrav, *Nathan Söderblom* – Genie und Charakter" (233–286) erweiterten Auflage der deutschen Übersetzung dieser Biographie des bekannten protestantischen Religionswissenschaftlers und Erzbischofs von Schweden ist festzustellen, daß das wissenschaftliche Werk Söderbloms auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie hier weder eingehend geschildert noch kritisch gewürdigt wird. Das Interesse gilt mehr dem äußeren Rahmen. – Infolge der Vertretung der orthodoxen Kirche auf der Stockholmer Konferenz „stand der römische Papst mit seiner Ablehnung wie ein Ketzer da, abgesondert von der einen katholischen Kirche" (197); so lautet ein Hinweis, der zeigt, welcher Abgrund zu überbrücken ist, wenn Protestanten und Katholiken einander verstehen sollen. Ähnliches gilt von der Frage, ob Christus in Stockholm gefehlt oder im Mittelpunkt der Tagung gestanden habe (200 f.). Erfreulicherweise weht beim Una-Sancta-Gespräch mildere Luft. – Das pastorale Werk Söderbloms dürfte in seiner Größe erfaßt sein.
München Wilhelm Keilbach

Augustinus, Aurelius, *Die wahre Religion.* Übertr. v. C. J. Perl. Paderborn, Schöningh, 1957. 8°, XXVI und 133 S. – Ln. DM 9,60.
Nach einer klar gegliederten, sachgerechten Einführung in das letzte Schriftwerk des „Laien" Augustinus (XI–XXVI) findet der Leser dieses selbst (1–100) in gelungener, sehr gefälliger Übersetzung. Ein beachtlicher Anmerkungsteil (101–122) versetzt ihn in die Lage, Augustins Gedanken anhand einer gedrängten Inhaltsangabe nachzuvollziehen; aufschlußreiche Erläuterungen und charakteristische Paralleltexte zu einigen wichtigen Stellen leisten dabei wertvolle Hilfe. Bibliographische Angaben (123), bei denen allerdings nicht ersichtlich ist, nach welchem Gesichtspunkt die Auswahl in der Rubrik „Forschung" getroffen wurde, wie ein ausführliches Register (124–133) sind beigegeben.
München Wilhelm Keilbach

Algermissen, Konrad, *Konfessionskunde.* Siebte, vollständig neugearbeitete Auflage. Celle, Giesel, 1957. Gr.-8°, XVI und 948 S. – Ln. DM 38,—.
Nur als Frucht einer unermüdlichen, geschickt gesteuerten wissenschaftlichen Lebensarbeit konnte ein Werk zustande kommen, wie es uns hier in 7. Auflage – der 6. Auflage gegenüber um ein Viertel des Stoffes vermehrt und in der Bearbeitung der einschlägigen Literatur wie der neu gestellten Fragen bis zum Erscheinungsjahr vorgetrieben – unbestreitbar als Standardwerk eines heute sehr beachteten theologischen Fachgebiets vorliegt. An der Anlage des Werkes hat sich im Grunde nichts geändert. Die ungeschmälerte Anerkennung, die von zuständigen Gelehrten der beiden großen christlichen Konfessionen des Abendlandes wiederholt ausgesprochen wurde, kann zwar nicht mehr überboten werden, doch sei hier von neuem dankbar auf sie hingewiesen. An einem Werk, das so viele und so verschiedene Fragen in buntem Auseinanderstreben verfolgen muß und dessen Bausteine aus so weit auseinanderliegenden Zeiten und Kulturen zusammenzutragen sind, ist natürlich unglaublich viel Kleinarbeit zu verrichten, für deren Bewältigung ein ganzer Mitarbeiterstab notwendig wäre. Wie der Vf. diese Arbeit allein bewältigen konnte, ist kaum zu verstehen. Der gleiche Umstand erklärt aber auch, daß es noch manche Scharten gibt, die zwar am Werk als Ganzem nichts ändern, die aber dennoch ausgefeilt werden müssen, wenn Exaktheit in optimalem Maß, wie es wissenschaftlichem Ethos nun einmal entspricht, angestrebt werden soll. Der Rezensent kann freilich auch nur unter dem einen oder anderen Gesichtspunkt andeuten, worauf sich eine sorgfältige Überprüfung zu erstrecken hätte. – Auf S. 282 unter b) Zeile 4 muß es statt Vrétanja richtig Vratanja heißen. – Auf S. 461 Zeile 11 wäre zu vermerken, daß der Begriff „kircheneigene Räume" praktisch umstritten ist. Die Behörden der Volksrepublik Jugoslawien handhaben das Gesetz über die rechtliche Lage der Religionsgemeinschaften vom 27. Mai 1953 (an diesem Tag trat das Gesetz in Kraft!) verschieden, oft so, daß z. B. die Sakristei nicht mehr als zu diesem Raum gehörend betrachtet wird. – S. 759 Zeile 13: die Buchstaben NR (d. h. narodna republika) bedeuten „Volksrepublik". – S. 759 Anm. 31: statt Korronic lies Korenić, statt „Katholicki List" lies „Katolički List". – S. 580 Zeile 29

und S. 941 (Register) statt Mohacz ließ Mohács. – Auf S. 24 Zeile 3 wird *Das Wesen des Katholizismus* von K. Adam in 12. Aufl. (1949) angeführt, auf S. 338 Anm. 14 dagegen wird auf die 6. Aufl. (1931) verwiesen. Es gibt übrigens eine 13. Auflage vom Jahre 1957. Die Auflagen sind „unverändert". Aber den Leser wird es verwirren, wenn er verschiedene Auflagen zitiert findet. –Auf S. 226 Anm. 40 wird Wilh. Schmidts Werk *Der Ursprung der Gottesidee* mit dem Hinweis auf „6 Bde. (1926–35)" genannt; auf S. 926 Anm. 28 steht richtig der Hinweis auf ein „zwölfbändiges Werk" (1926–55), wobei die Erscheinungsjahre genauer als 1912–1955 einzusetzen wären (Bd. I ist 1926 in 2. Aufl. erschienen, alle übrigen Bände später und keiner davon in 2. Aufl.). S. 916 Zeile 2 statt 1955 lies 1956. – Zu S. 916 Zeile 5: Anwanders Buch *Die Religionen der Menschheit* ist 1949 in zweiter, umgearbeiteter Auflage erschienen. – S. 213 (Lit., Z. 10): im Buchtitel statt „des Gottesbeweises" lies „des Gottbeweisens". Ebd. Z. 14–15: statt „I (1931), II (^{2}1929)" lies „I (1930), II (1929)"; beide Bände sind als „erste und zweite Auflage" erschienen, zuerst Bd. II (1929), dann Bd. I (1930). Ebd. Z. 17: statt Bockenski lies Bochenski.

Zu begrüßen wäre es, wenn in einem so wichtigen und umfangreichen Werk Namen- und Sachregister erschöpfende Hinweise brächten. Leider fehlen manche in den Literaturangaben genannte Autoren im Register ganz, während auf andere, nur in den Anmerkungen erwähnte Verfassernamen verwiesen wird; und außerdem werden bei den im Register angeführten Namen nicht immer alle Stellen, an denen sie vorkommen, vermerkt. Das beeinträchtigt die Brauchbarkeit des Werkes in den Händen jener Benützer, die sich schnell und zuverlässig orientieren wollen.

Wer in Lehre und Geschichte über die Grundelemente der Kirche Christi, über Wesen, Eigenart und Wirksamkeit der katholischen Kirche, über die getrennten Kirchen des Ostens, über die evangelischen Volkskirchen, über die Freikirchen und Sekten, dann auch über die Una-Sancta-Bewegung wie über das Ringen des Christentums mit den Weltreligionen ersten Aufschluß sucht und zuverlässig beraten sein will, wird in Algermissens *Konfessionskunde* in sechs Hauptteilen mit insgesamt 58 Kapiteln sachgerecht aufgegliedert, meisterhaft dargestellt und kritisch gewürdigt reichen und überreichen Stoff finden. Hervorzuheben sind die Literaturangaben zu Beginn der einzelnen Kapitel, für die namentlich wissenschaftlich interessierte Leser dankbar sein werden. Daß ein so umfangreiches Werk in einer Zeitspanne von 27 Jahren siebenmal aufgelegt werden konnte, ist ein Beweis dafür, wie notwendig das Werk war und ist, dann aber auch ein Zeichen für einen Erfolg, über den sich Verfasser und Verleger freuen dürfen.

München Wilhelm Keilbach

Jáki, Stanislaus, OSB, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie.* (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio philosophico-theologica, vol. 3.) Roma, Herder, 1957. Gr.-8°, 274 S. – Brosch. DM 35,—.

Die vorliegende römische Dissertation setzt sich zum Ziel, die Mentalität und die bestimmenden Tendenzen der ekklesiologischen Bewegung herauszuarbeiten, von der die theologische Arbeit unseres Jahrhunderts weitgehend geprägt wurde. Wenn auf diese Weise die Gesamtorientierung und die Bewegungsrichtung des hier wirksamen Denkens sichtbar wird, sollen damit zugleich kritische Begrenzungen und Wegweisungen für die weitere Entfaltung der Ekklesiologie gewonnen werden. Der Zeitraum, auf den sich die Untersuchung erstreckt, wird auf die Jahre von 1913 (Erscheinungsjahr des 2. Bandes der *Theologia dogmatica orthodoxa* von A. Palmieri) bis etwa 1930 festgelegt (S. 16), darüber hinaus wird jedoch die bis gegen 1950 erschienene Literatur verwertet, während spätere Werke offenbar nur noch in vereinzelten Fällen herangezogen sind.

Von der außerordentlichen Breite des Stoffes, der in diesem Werk verarbeitet ist, können solche Angaben noch kaum eine genügende Vorstellung ermöglichen. Der Verfasser untersucht zunächst in einem vorbereitenden Kapitel die Kräfte, die den Weg zur neuen Ekklesiologie ebneten: die Ekklesiologie der Tübinger Schule, besonders Möhlers, die Überlegungen Newmans, das Werk von F. Pilgram und seiner „Schule" (ein etwas anfechtbarer Ausdruck) und schließlich die Gegenkraft des Naturalismus, die die Kirche neu zur Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis zwang. Dazu werden die großen religiösen Bewegungen der Gegenwart skizziert und einige Abwege in die Grenzen gewiesen. – Der Abschnitt über die Tübinger hätte durch Verwertung der letzten Arbeiten Geiselmanns noch wesentlich gewinnen können, auch die Newmanliteratur der letzten Jahre hätte noch manche wertvolle Ergänzung geboten. – Die Leistungen des eigentlichen Berichtszeitraumes werden in drei Kapiteln vorgelegt: Die nichtkatholische Ekklesiologie – die Rückkehr zu den Quellen – systematische Arbeiten zur Ekklesiologie. Auf diese Weise kommen die Probleme der „dialektischen Theologie", der ökumenischen Arbeit und, verhältnismäßig eingehend, der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, wie sie sich in der slawophilen Bewegung ausdrückt, zur Sprache. Im systematischen Teil sind es besonders die Fragen des Kirchenbegriffs, des Verhält-

nisses von äußerer und innerer Seite der Kirche sowie das Problem des „Extra ecclesiam nulla salus", die den Verfasser beschäftigen. Allenthalben zeigt er erstaunliche Beherrschung des weitschichtigen Materials und ein sicheres, maßvolles Urteil.

Die Grenze dieser klugen und nützlichen Arbeit ist eng mit dem verbunden, worin zugleich ihre eigentliche Größe besteht: Man wird durch ein außerordentlich weites Stoffgebiet geleitet, aber man kann auch eben deshalb nirgends lange verbleiben und nirgendwo in die Tiefe geführt werden, sodaß man im allgemeinen kaum mehr als erste Informationen erwarten darf. Auch an das Ergebnis darf man von daher keine übertriebenen Erwartungen knüpfen: Eine noch ausstehende ekklesiologische Synthese kann keinesfalls einfach durch Addition des Bisherigen entstehen, sondern muß neu gedacht werden, um echte Einheit sein zu können. Insofern ist der wegweisende Wert einer solchen zusammenfassenden Überschau von vornherein begrenzt. Dennoch reicht das Ergebnis über eine bloße – und zweifellos in sich bereits sehr nützliche – Registratur des Gewesenen hinaus, sofern es Jáki gelingt, durch die Darstellung der Einzelheiten zugleich jene Tendenzen der Ekklesiologie sichtbar zu machen, die nach dem Abflauen des ersten Gärungsprozesses wegweisende Geltung behalten, nämlich das theandrische und das sakramentale Verständnis der Kirche sowie das Wissen um ihre Lebendigkeit, das kirchliches Geschehen als Lebensprozeß verstehen lehrt. – Störend ist die verhältnismäßig große Anzahl stehengebliebener Druckfehler und mehrfach festzustellende Ungenauigkeiten in der Zitation (z. B. fast durchweg Hoffmann statt Hofmann, H. Rahner statt K. Rahner u. Ä.).

Freising Joseph Ratzinger

Bibelwissenschaft — Dogmatik

Wright, G. Ernest, *Biblische Archäologie.* Berechtigte Übersetzung aus dem Amerikanischen von Christine v. Mertens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958. 4°, 300 S. 220 Abbildungen und 6 Karten. – Ln. DM 36,—.

Archäologische Forschungen und Ergebnisse stehen eben hoch im Kurs. Dies kommt einmal daher, daß in den letzten Jahren der Spaten umfangreiches und wertvolles Material zutage förderte, und dann, weil infolge der hoch entwickelten Bild-Technik ausgezeichnete Aufnahmen die biblischen Altertümer „illustrieren". Tagespresse, Wochenblätter und Zeitschriften bringen gern Texte und Bilder aus der biblischen Archäologie, und das Buch von Keller, das zeigen wollte, daß die Bibel „doch recht hat", ist bekanntlich zu einem „Bestseller" geworden. Da ist es gut, daß nun eine Biblische Archäologie vorliegt, die von einem wirklichen Fachmann geschrieben ist, der nicht nur ein „Schreibtisch-Archäologe", sondern auch ein aktiver Ausgräber ist, der 1956 die alte deutsche Grabung von Ernst Sellin auf dem tell balāṭa, dem biblischen Sichem, wieder aufgenommen hat (Geleitwort). Jedem Leser des oben genannten Buches von Keller sei empfohlen, in der Archäologie von Wright einmal nachzulesen, wie die Dinge liegen und welche Folgerungen sich daraus ergeben. Er braucht nicht Sorge zu haben, daß er ein Buch in die Hand bekommt, das in strenger, sachlicher Anordnung und in trockener Gelehrtensprache das umfangreiche Material vorlegt, im Gegenteil, er wird ein Buch vor sich haben, das einen Überblick über die archäologischen Entdeckungen gibt, die die Biblische Geschichte unmittelbar beleuchten und das Verständnis für den Hindergrund der Bibel und ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt erleichtern. Das Rahmenwerk dieses Buches ist daher die Biblische Geschichte; der Stoff wird chronologisch behandelt (Vorwort zur deutschen Ausgabe). Es seien einige wichtige Kapitel mit ihren Überschriften genannt: Die Erzväter, Fremdlinge in Ägypten, Landnahme, „In den Tagen, als die Richter richteten", das Goldene Zeitalter (Saul, David, Salomo), Die letzten Tage Judas. Hinzukommen noch gelegentliche Ausführungen, die man eigentlich nicht in einer Biblischen Archäologie sucht, sondern zur biblischen Theologie, Literarkritik, Philologie usw. gehören. So behandelt das VII. Kapitel „Israel und Kanaan" die theologischen Fragen: Der Bund, Gott und die Götter, Die Götter Kanaans, Kultwesen, Israel und die Religion Kanaans. S. 141–143 ist über die „theologische Bedeutung des Tempels" gesprochen. S. 120 f. ist das literarkritische Problem der zwei Traditionen über die (erste) Begegnung zwischen David und Saul und über den Kampf des jungen David mit Goliath kurz behandelt. S. 121 Anm. 1 ist kurz auf die Bedeutung des Namens „David" hingewiesen.

Niemand wird überrascht sein, wenn er auf diesem weiten Feld Ausführungen und Formulierungen begegnet, die ihm nicht recht zusagen. Einige Beobachtungen seien mitgeteilt: S. 108 Mitte nach „Maßstäben" ist einzufügen „(nach denen wir aber nicht messen dürfen)". – Verschiedene Fremdwörter

sind besser zu vermeiden, oder wenigstens zu erklären, da sie vielen nicht bekannt sein dürften, so „Suzerän" („Suzeränität") S. 94. 114, „Engobe" S. 120; „Bustrophedon" S.147 Anm. 3 (der Ausdruck ist erklärt, aber es würde nicht schaden, auch die wörtliche Bedeutung anzugeben). – S. 214–219 ist über die „phänomenale Entdeckung der Chirbet-Qumran-Schriftrollen" gesprochen; dieser Abschnitt verdient eine eigene Überschrift. – S. 215. M. E. kann man die Qumran-Sekte nicht direkt mit den „Essenern" gleichsetzen. – Bei den Schriftzitaten 1 Sm 8,4 S. 117 ist „Samuel" statt „Saul" zu lesen, 1 Kg 10,28 f. S. 127 ist „eingeführt" statt „ausgeführt" und „importiert" statt „exportiert" zu lesen richtig S. 154 oben „eingeführt").

Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, der das Buch sehr gut ausstattete, Frau Dr. Christine Mertens, die die Übersetzung aus dem Amerikanischen machte, Prof. Dr. A. Kuschke, der das Geleitwort schrieb und die Literaturangaben für den deutschen Leser zurecht richtete, sei für diese Gabe aufrichtiger Dank gesagt.

Würzburg Joseph Ziegler

Binder, Karl, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.* Innsbruck–Wien–München, Kommission bei Tyrolia, 1955. Gr.–8°, 231 S.–Kart. DM 17,—.

Erst spät sind selbständige Traktate über die Kirche entstanden. Nach einem Vorspiel Mitte des 13. Jahrhunderts (Moneta von Cremona) haben um die Wende vom 13. und 14. Jahrhundert Jakob von Viterbo und Johannes von Garis (warum der letztere von Binder in seiner Einleitung nicht genannt ist, ist nicht recht verständlich) und etwas später Augustinus von Ancona ekklesiologische Werke geschrieben. Weitaus das wichtigste Schrifttum über die Kirche gegen Ende des Mittelalters stammt aus der Feder des Spaniers Juan de Torquemada aus dem Dominikanerorden (1388–1468). M. Grabmann hat mehrfach und nachdrücklich auf seine Ekkelesiologie hingewiesen. Nachdem Torquemadas Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche schon mehrfach untersucht worden waren (Dublanchy, Boots, Theeuws), unternahm es J. F. Stockmann, in seiner in Freiburg (Schweiz) entstandenen Dissertation „Joannis de Turrecremata O.P. vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico" (Bologna 1951), einen Ausschnitt aus T.s Ekklesiologie und zwar auf Grund seiner Summa de Ecclesia darzustellen. Karl Binder hat auf Anregung des Wiener Dogmatikers Jellouschek die ekklesiologische Gesamtdoktrin auf Grund aller erreichbaren gedruckten und ungedruckten Quellen erforscht. Die „Summa" steht auch bei ihm im Mittelpunkt des Interesses. Sie erscheint jedoch als die Aufgipfelung vieler vorausgehender Denkanstrengungen über die Kirche und als die Grundlage aller seiner späteren Ausführungen. So vermag Binder ein eindrucksvolles, umfassendes, einheitliches Bild von T.s Kirchenlehre zu bieten, das in gleicher Weise für die ekklesiologische Systematik wie für die dogmengeschichtliche Erkenntnis von größter Bedeutung ist. Binder hatte seine Zuständigkeit in dieser Sache schon durch eine Reihe von Aufsätzen erwiesen. Nach einer Einleitung über den Lebensverlauf T.s, seine vielfältigen theologischen Auseinandersetzungen über die ekklesiologischen Thesen Wiclifs und Hus' sowie zeitgenössischer katholischer Theologen und seine Tätigkeit im Zusammenhang mit dem Konzil von Basel, worin er viele neue Aufschlüsse gibt und manche Ansichten korrigiert (der Vf. wird seine diesbezüglichen Forschungsergebnisse bald in einer ausführlichen literargeschichtlichen Veröffentlichung vorlegen), interpretiert er in ständiger Konfrontierung mit der vorausgehenden und der gleichzeitigen Theologie T.s Lehre über Wesen, Eigenschaften, Beginn und Dauer der Kirche, über Kirchengliedschaft und über Corpus Christi mysticum, über die ekklesiologische Bildersprache der Schrift. Das Werk bietet also wesentlich mehr, als sein Titel erwarten läßt. Die Beeinflussungen T.s durch Thomas, Jakob von Viterbo, Johannes von Ragusa und seine dabei verbleibende Originalität treten in helles Licht.

Er versteht die Kirche mit der vorausgehenden Theologie in einem universalistischen Sinn. Sie ist die Gemeinschaft aller Gläubigen von Anfang bis zur Gegenwart. Die neutestamentliche Kirche ist ein Teil hiervon.

Diese universalistisch verstandene Kirche ist das Corpus Christi mysticum. Begreiflicherweise fällt es T. nicht leicht, in diese Konzeption die durch die Schriften des NT bezeugte hierarchische Ordnung und die darin begründete Sichtbarkeit der Kirche einzubauen. Er lehrt sie jedoch und bezeichnet den Glauben an den Jurisdiktionsprimat als heilsnotwendig.

Doch tritt die Sichtbarkeit als Strukturelement der Kirche nicht so klar zutage wie ihr universeller Charakter. Bei der Darstellung der Gliedschaft macht sich diese Unsicherheit naturgemäß geltend. T. zählt als Bedingung auf den rechten Glauben und die Gemeinschaft mit den „Hirten". Obwohl Johannes von Ragusa die Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit für die Kirchengliedschaft mitkonstitutiv nennt, zählt sie T. nicht unter den Bedingungen auf. – Die Bedeutung der Ekklesiologie T.s liegt darin, daß sie im Grunde genommen alles bietet, was die spätere, namentlich die nachtridentinische Ekklesiologie ausarbeitete, nicht immer mit der richtigen Akzentsetzung, aber doch in erschöpfender Materialdarbietung und in den Hauptstruk-

turen. Ja, an manchen Stellen bedeutet die spätere Ekklesiologie nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Dazu muß man rechnen die nach dem Tridentinum hervorgetretene Meinung, daß es eine Zugehörigkeit zur Seele der Kirche ohne eine solche zum Leibe geben könne (wobei Seele vielfach mit dem Corpus Christi mysticum identifiziert wurde). Diese Unterscheidung sollte ermöglichen, die gutgläubigen Häretiker als Glieder der heilsnotwendigen Kirche zu verstehen. Sie entstand jedoch wohl nicht ohne einen gewissen Einfluß der protestantischen These von der inneren als der wesentlichen Seite der Kirche und von der äußeren als der weniger wesentlichen, ja menschlichen Seite und barg die Gefahr einer allzustarken Trennung von Äußerem und Innerem in sich, eine Gefahr, die erst durch die Enz. *Mystici Corporis* völlig überwunden wurde. T. hat das Verdienst, von Anfang an die richtige Schau ausgearbeitet zu haben. Es ist ein großes Verdienst, daß uns Binder eine zuverlässige Darstellung seiner Ekklesiologie gab.

Es fällt auf, daß von Albert dem Großen und von Alexander von Hales nicht die kritischen Neuausgaben verwendet wurden. Seit den Untersuchungen Doucets soll man die *Summa* nicht mehr ein Werk Alexanders von Hales nennen, sondern nur noch von der Summa Halensis sprechen und nur die „Glossa" Alexander selbst unbedenklich zusprechen.

München Michael S c h m á u s

L ö h r e r, Magnus, OSB, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones.* Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1955. 8°, 280 S. – Kart. 14,80 sfr. Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation der Theologischen Fakultät des Pontificio Ateneo Anselmiano in Rom. Der Vf. geht von der Beobachtung aus, daß es zwar viele Äußerungen zu dem augustinischen Glaubensbegriff gibt, aber keine zusammenfassende Untersuchung. Er beschränkt sich bewußt auf die genetische Darstellung des aug. Glaubensbegriffs, wie er sich in der Zeit zwischen der Bekehrung (386/7) und den *Confessiones* einschließlich (396/7), also in jenen zehn Jahren entwickelt hat, die für die Formung der augustinischen Theologie entscheidend waren. Bei der existenziellen Bedeutung des Glaubens im Denken und Leben des Kirchenvaters wird die Erforschung des aug. Glaubensverständnisses zu einer Untersuchung seines Verständnisses des Christentums überhaupt. Daß der Vf. hinter den *Confessiones* einen Einschnitt macht, ist wohl begründet. Denn in der von ihm behandelten Epoche werden alle Motive lebendig, die sich später zur ausgereiften Gestalt der aug. Theologie zusammenfügen. Löhrer geht mit größter Vorsicht und Umsicht zu Werke. In vielfachen begriffsgeschichtlichen Analysen (credere, autoritas, ratio) legt er den Grund für die Exegese des bei A. vorliegenden Sachproblems. Er betont mit Recht, daß A.s Begriffe vielschichtig und dynamisch, d. h. beziehungsreich sind und daher ein für sein Denken tragender Begriff jeweils nur in Konfrontierung mit dem ihm zugeordneten Gegenbegriff (z. B. ratio und autoritas) die ganze Sinnfülle hergibt. Er legt auch Gewicht darauf, einem Begriff nicht zuviel abzuverlangen und nicht etwa die mittelalterliche Begrifflichkeit in A. hineinzuinterpretieren. Unfertige und dunkle Begriffe müssen als solche bezeichnet werden und dürfen nicht von späteren, weiterentfalteten und klareren Begriffen aus interpretiert werden, auch nicht von entfalteteren Begriffen eines späteren Augustinus aus. Wichtig ist auch die Bemerkung, daß die Begriffe situationsgeschichtlich untersucht werden müssen, d. h. ob sie polemisch, rhetorisch, kerygmatisch gebraucht werden. Vielleicht ist hier der Genauigkeit gelegentlich zuviel getan. So richtig es ist, daß man unentwickelte Begriffe nicht im Sinne der entwickelten deuten darf, so würde es doch den Entwicklungsgang manchmal noch verständlicher machen, wenn die Offenheit der früheren Begriffe für spätere stärker bloßgelegt würde.

Die mit größter Sorgfalt unternommene Begriffsuntersuchung ist höchst ergebnisreich. Es schälen sich drei Stufen der Sach-Entfaltung heraus, eine erste mehr intellektualistische, eine zweite mit stärkerer Betonung des voluntaristischen Elementes und eine dritte mit dem Einbau der Gnadenhaftigkeit des Glaubens. Diese drei Phasen sind nicht völlig voneinander getrennt. Sie spielen vielfältig ineinander. Es tritt jedoch das an zweiter und dritter Stelle genannte Element erst im Laufe der Zeit klarer in Erscheinung. Einen breiten Raum nimmt bei A. das Problem des Verhältnisses von autoritas und ratio bzw. intellectus ein. Das für A.s Denken Entscheidende liegt in der Formel: nisi credideritis, non intellegetis. Das intellegere ist dabei vor allem den zunächst im Glauben ergriffenen „ewigen Wahrheiten" zugeordnet. Es fehlt auch nicht völlig bei den Ereignissen der Heilsgeschichte. Ihnen gegenüber hat jedoch der Glaube eine solche Dichte, daß hier das intellegere zurücktritt. Der Glaube und zwar der „rechte" Glaube wird hierbei nicht nur verstanden als die die ewige Wahrheit vergegenwärtigende Kraft, sondern auch und vor allem als die den Geist für das „Einsehen" reinigende Kraft. In der Durchführung dieser These zeigt sich A. in hohem Maße dem Neuplatonismus verpflichtet. In berechtigter Zurückweisung der von D. Pirson (Der Glaubensbegriff bei Augustin, ungedr. Erlanger Diss.) mit exegetischen Willkürlichkeiten und Gewalttätigkeiten ausgearbeiteten

These, daß die Kirche im Glaubensbegriff Augustins keine maßgebende Rolle spiele, zeigt L. aus zahlreichen Texten, daß nach A. erst die im Glauben vollzogene Eingliederung in die Kirche das Heil wirke und verbürge. Die Gnade wird von A. seit seiner Beschäftigung mit den Paulinischen Schriften und deren subjektiver Aneignung in den Glaubensbegriff einbezogen. Sie hat nach ihm befreiende Bedeutung, indem sie den von der Sünde gefesselten Menschen für den Glauben frei macht. – Manche hilfreichen Hinweise hätte der Verfasser bei J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (München 1954) finden können. – Möge es dem Verfasser vergönnt sein, uns bald sein gründliches und umfassendes Werk mit einer Darstellung der augustinischen Glaubenslehre nach den *Confessiones* sowie der dogmengeschichtlichen Einordnung des aug. Glaubensverständnisses zu krönen.

München Michael Schmaus

Aurelius Augustinus, *Die Auslegungen der Psalmen.* Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertragen von Hugo Weber, SDB, Paderborn, Schöningh, 1955. 8°, 275 S. – Brosch. DM 9,50; Ln. DM 12,—.

Die vorliegende Übersetzung der aug. Psalmerklärung behält neben jenen Przywaras und Urs von Balthasars ihren eigenständigen Wert. Denn sie enthält manche Stücke, die in den genannten Übertragungen fehlen (wenngleich diese im Ganzen umfassender sind). Vor allem aber stellt sie die Auswahl unter einen einheitlichen Gesichtspunkt. Er kommt im Untertitel zum Ausdruck. Augustinus deutete bekanntlich die Psalmen als Gebet Christi und der Kirche. Die Übersetzung bedient sich einer einfachen, durchsichtigen und darin schönen Sprache. – Es wäre besonders verdienstlich gewesen, wenn sich Herausgeber, Verlag und Übersetzer hätten entschließen können, das ganze Werk Augustins vorzulegen. Dies ist bisher nur der spanischen Theologie gelungen. Da bei den einzelnen Psalmen die Vers- und die Auslegungsnummern fehlen, muß man für eine wissenschaftliche Verwertung auf den lateinischen Text zurückgreifen. Das Werk will denn auch offensichtlich weiteren Kreisen den Zugang zu Augustinus eröffnen und nicht erstlich wissenschaftlichen Zwecken dienen. Dies zeigt sich auch in der sehr kurzen Einleitung, die knapp die drei Weisen der aug. Psalmenerklärung (paraphrasierend, wissenschaftlich, homiletisch) darstellt. Möge die verdienstvolle Arbeit viele Leser finden.

München Michael Schmaus

Capmany, José, *„Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano.* Barcelona, Editorial Casulleras, 1956. (Colectanea San Paciano, Serie teológica, vol. 1.) 8°, 396 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Mit Recht betont der Verfasser, daß Cyprian nach zahlreichen Gesichtspunkten erforscht worden ist, daß es aber bisher keine zusammenfassende und kritische Darstellung seiner „Spiritualität", wir könnten sagen: seiner Aszetik gibt. Diese Lücke will Capmany ausfüllen. Er tut dies in einer außerordentlich gründlichen und in einer erschöpfenden Weise. Für die Darstellung der dogmatischen und liturgischen Grundlagen der cyprianischen Aszetik gibt es viele Hilfsmittel. C. erarbeitet jedoch seine Thesen unmittelbar aus den Quellen selbst. Sodann sucht er ein Leitmotiv für die aszetischen Lehren Cyprians. Er findet es in dem Bilde vom miles Christi. Zunächst meint C. damit den Märtyrer. Er ist der eigentliche miles des Herrn. In einem abgeschwächten Sinne läßt sich jedoch jeder Christ ein Soldat Christi nennen, insofern er im Alltag den Kampf der Tugend gegen das Böse oder, wie Cyprian ausführt, gegen den Bösen, den Satan führen muß. Gegner, Kampfmittel, Kampfweise, Verwundungen im Kampfe, der Beistand Christi sind die Hauptthemen. Da dies alles unter einem einheitlichen Gesichtspunkt aus der Ganzheit der Theologie Cyprians erarbeitet ist, ist ein sehr wichtiges und aufschlußreiches Werk entstanden, das weit über seinen aszetik-geschichtlichen Aspekt hinaus für das System der Aszetik wertvolle Anregungen bietet.

München Michael Schmaus

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die Katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. 8. Jahrgang. Münster, Aschendorff, o. J. 8°, 376 S. – Geb. DM 22,—.

Mit Recht wird der 8. Jahrgang des rühmlichst bekannten und längst bewährten Werkes mit einem Beitrag zum Gedächtnis für J. P. Steffes eröffnet, dem das Werk so vieles und so Entscheidendes verdankt. Wie jeder der vorausgehenden Jahrgänge bietet auch der achte eine kaum übersehbare und doch streng geordnete Fülle von Informationen und Beurteilungen in der ganzen Breite des heutigen religiösen, geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. Alle Probleme, die den heutigen Menschen angehen, werden nüchtern und besonnen, allseitig und vielfach auch mit einer von der Sache geforderten Ausführlichkeit im Lichte des Glaubens besprochen. Es seien zur Erläuterung und beispielshalber nur einige Stichworte genannt.

Altes Testament heute, Pazifismus, Religion und Technik, Weltschöpfung – naturwissenschaftlich erwiesen? Wesen der Materie, Schlaf und Schlaflosigkeit, Denkfreiheit, Entwicklungsbeschleunigung der Jugendlichen,

Pädagogische Hochschule, Bestimmungsmensur, Konkordatspraxis, Staat und Gewissen, Vierzigstundenwoche, Christliche Kunst, Bert Brecht, Christusbild in der heutigen Literatur. Ein sehr ausführliches Register erleichtert den Gebrauch. Das Werk bietet eine unschätzbare Hilfe für die Bewältigung der vielschichtigen, häufig undurchsichtigen und verwickelten Probleme der Gegenwart. Inzwischen ist übrigens diese Lieferung des IX. Jahrgangs erschienen.

München Michael S c h m a u s

S c h e l l, Hermann, *Verherrlichung und Gemeinschaft.* Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Hrsg. v. P. W. S c h e e l e. Paderborn, Schöningh, 1957. 8°, 439 S. – Ln. DM 19,50.
Daß es allmählich höchste Zeit geworden ist, das lange durch die Indizierung überschattete Lebenswerk Schells sine ira et studio neu zu überprüfen und die in Auseinandersetzung mit der Neuzeit gewonnenen Ergebnisse seines reichen und tiefen Denkens endlich in unser philosophisches Gedanken- und Lebensgut hineinzunehmen, ist in mannigfachen Besprechungen meiner Schriften zu Schells 50. Todestag vor 2 Jahren allenthalben zum Ausdruck gebracht worden. Es zeigt sich, daß nicht nur Fachtheologen und Philosophen, sondern darüber hinaus auch in modernen Weltanschauungskämpfen stehende Laienkreise nach einer neuen Zugänglichmachung des Schellschen Lebenswerkes verlangen, das beispielhaft ist für die Lösung der uns heute gestellten Aufgabe der Begegnung des traditionellen mit dem modernen Denken, dem es die katholischen Lebenswerte als Licht- und Leben spendende Kräfte für echte menschliche und christliche Lebensgestaltung aufzuschließen weiß. So wagt es nun auch der Verlag Schöningh in Paderborn, der seinerzeit die wichtigsten Werke Schells verlegt hatte, hier etwas von dem Lebenswerk des großen Würzburger Theologen in einer umfassenden Auswahl dem heutigen Menschen vorzulegen. Sie steht unter dem Motto, mit dem Schell das doppelte Ziel des Universums zusammenfaßte: Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. So wird hier versucht, aus dem über 5000 Seiten umfassenden Gesamtwerk Schells das vorzutragen, was in besonderer Weise der Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes gedient hat und uns heute helfen kann, die gleiche Aufgabe zu erfüllen. In diesem Sinne bemüht sich die Einleitung von Scheele, Schells Schrifttum in seiner Eigenart in den Blick zu bekommen, um es dann nach der göttlichen Wahrheit zu befragen in der Hoffnung, Hilfe zu finden für unseren Weg zu Gott. Freilich besteht bei einer solchen Blütenlese aus den Schellschen Gedankengängen über Gott, Trinität, Christus, Kirche, Mariologie, Sakramente und Eschatologie die große Gefahr, die der Herausgeber selber sieht, ohne sie bannen zu können, daß alle diese Dinge nur leichthin zur Kenntnis gebracht oder genommen werden, nicht aber in ihrem tiefen Gehalt erarbeitet und existentiell im eigenen geistigen Ringen zu eigen gemacht werden. Das aber war doch Schells eigentliches Anliegen, wie aus den mir vorliegenden, noch unveröffentlichten Schriften und zahlreichen Briefen Schells erhellt. Es steht zu hoffen, daß diese Auswahl manche Leser zum Studium wichtiger und besonders aktueller Schriften Schells hinführt, deren Neuherausgabe der um Schells Lebenswerk verdiente Verlag Schöningh vielleicht doch eines Tages ins Auge fassen mag.

Würzburg Josef H a s e n f u ß

Moraltheologie — Pastoraltheologie

H i l d e b r a n d, Dietrich von, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.* Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 194 S. – Ln. DM 13,80.
Dem um die christliche Wertethik hochverdienten Verfasser geht es in diesem Buch um die subjektivistischen Tendenzen, die in der radikalen Situationsethik wirksam sind und die sich auch im katholischen Schrifttum finden. Es fallen die Namen Mauriacs, Graham Greenes und G. von le Forts (S. 17).
In einem sehr glücklichen Ansatz zeichnet D. v. H. mit der ihm eigenen phänomenologischen Meisterschaft sittliche Fehlhaltungen, welche die Situationsethik auf den Plan rufen mußten. Der Pharisäismus und die verschiedenen Formen sonstiger sittlicher Selbstgerechtigkeit und bloßer Buchstabengerechtigkeit werden gezeichnet und diesen der Irrtum der Situationsethik gegenübergestellt. Vorbildlich werden dabei die Begriffe des „tragischen Sünders", der Sündenmystik und der *felix culpa* in ihrer ethischen Bedeutsamkeit geklärt.
Als Ergebnis der eingehenden, hier leider nur andeutbaren phänomenologischen Sinnerhellungen erscheinen die Grundirrtümer der Situationsethik: sie verkennt den eigenartigen Absolutheitscharakter des sittlichen Sollens, das auch in der freiströmenden Wertantwort, auch für den in der Freiheit des Erlösten Lebenden gültig bleibt. Deshalb sucht sie die allgemeinen sittlichen Prinzipien auszuschalten, während doch jede sittliche und religiöse Situationsbewältigung diese voraussetzt. Das

wiederum beruht auf einer falschen Auffassung der Rolle, die das natürliche Sittengesetz als der niemals sprengbare Rahmen für das christliche Ethos spielt.
Im Schlußkapitel werden die aus einer solchen Auseinandersetzung mit der Situationsethik gewonnenen „neuen" Aspekte des christlichen Ethos dargelegt. Alles sittliche Wollen erscheint zugleich als Ruf des lebendigen Gottes. Darum gibt erst die christliche Gottes- und Nächstenliebe dem Gesamtethos Sinnerfüllung und Glanz. Viele Tugenden wie Demut, Reinheit, Nächstenliebe, können nur als christusbezogene religiöse Wertantwort voll zur Entfaltung kommen. Die Heiligkeit erscheint als das große positive Thema der christlichen Ethik, deren Forderungen durch die Barmherzigkeit Gottes die bedrückende Schärfe genommen wird.
Den Hauptwert des Buches erblicken wir einerseits in der scharfsichtigen Zeichnung verhängnisvoller christlicher Fehlhaltungen, welche die modernen Irrtümer als Reaktion verständlich machen; andererseits gewinnt die wissenschaftliche Moraltheologie durch ausgezeichnete Begriffserklärungen (z. B. das Begriffspaar formal-material, Verhältnis von Geist und Buchstaben, Formen der Selbstgerechtigkeit) wertvolle Einsichten.

Gleichwohl vermag dieses Werk nicht so zu befriedigen wie die früheren ethischen Studien des Verfassers. Es ist zu billig, wenn man ohne genauere Bezeichnung der in Frage kommenden Schriften bzw. Autoren einfach von „der Situationsethik" spricht und damit nur eine geradezu primitiv extreme Form derselben ins Auge faßt. Viel wichtiger und für das christliche Ethos gefährlicher sind „Mischformen", die keineswegs die allgemeine Gültigkeit sittlicher Normen schlechthin leugnen, aber ihr in quälenden Konfliktsfällen doch nicht oder nicht voll gerecht werden. Darauf hat auch z. B. F. X. H ü r t h SJ hingewiesen (*De ethica situationis,* in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 45, 1956, 137–204).

Auch unterschätzt man die Situationsethik, wenn man sie nur als Reaktion auf legalistische Fehlhaltungen verstehen will. Die Begriffe Situation und Kairos stellen die christliche Ethik vor Fragen, die bisher zu wenig berücksichtigt wurden. Es ist schade, daß D. v. H. die deutschsprachige katholische und evangelische Literatur zum Thema völlig beiseite läßt, die sich um die positive Bedeutsamkeit dieser Problematik müht. Gerade der vom Verfasser flüchtig genannte Karl Rahner hätte hier wertvolle Einblicke und wichtige Literaturverweise geboten. Wenigstens die vorliegende deutsche Übersetzung dieser ursprünglich englisch erschienenen Studie Hildebrands hätte daran nicht vorbeigehen dürfen. Einige kleinere kritische Bemerkungen: Der Behandlung der Epikie im Kapitel „Geist und Buchstabe" gebricht es an Klarheit und Tiefe. Auch hier hätte die Berücksichtigung deutscher Literatur, es sei nur an August A d a m erinnert, gute Dienste getan. Das Kapitel über die Freiheit des Geistes behandelt zu ausschließlich das Verhältnis von formalen und materiellen Normen und gibt deshalb kein Bild von der neutestamentlichen Freiheit des begnadeten Geistes, wie man es hier erwarten muß. – Die Äußerung über den unter Druck abgelegten Eid (S. 155 f.) ist zum mindesten mißverständlich. Endlich ist es unberechtigt, G. v. le Fort einfachhin als Kronzeugin der falschen Situationsethik anzuführen.

München Richard E g e n t e r

S c h u r r, Viktor, *Seelsorge in einer neuen Welt.* Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums. Salzburg, Otto Müller, 1957. 8°, 380 S. – Ln. DM 15,70.

Die Aufgabe der Pastoraltheologie, in steter Bereitschaft mit jenen nicht-theologischen Nachbardisziplinen in Kontakt zu bleiben, die die Gesetze des menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens erforschen, kann ihr nicht abgenommen werden. Freilich darf sie um dieser wichtigen sekundären Aufgabe willen ihre eigentliche, theologische nie vergessen. Sonst verleitet sie die Seelsorge – oder läßt sich umgekehrt von dieser verleiten – zu falschen Zugeständnissen, zu Angleichungen an nur ephemere wissenschaftliche oder lebensgefühlsmäßige „Moden". (Es wird das bleibende Verdienst von F. X. Arnold bleiben, zusammen mit seinen Schülern in gewichtigen geschichtlichen Untersuchungen bedeutsame Beiträge für die unmittelbar theologische Aufgabe dieser jungen theologischen Disziplin und zugleich für falsche Rücksichten auf die Wissenschaftsströmung und den Geschmack der jeweiligen Epoche erbracht zu haben.) Aber die Pastoraltheologie ist und muß bleiben die Stelle der unmittelbar praktischen Berührung der Theologie mit anderen Disziplinen, denen sie – zusammen vorab mit der Moraltheologie – theologische Hilfestellung zu leisten und von denen sie entscheidende Voraussetzungen für die praktische Seelsorge zu übernehmen hat. Dabei bleibt freilich die Form der Kontakte problematisch, insbesondere, ob man in den Grenzgebieten von eigentlichen Teildisziplinen sprechen soll, wie dies etwa bei der sog. „Pastoralmedizin" am längsten üblich ist; schon aber gibt es Neubildungen wie „Pastoralpsychologie", „Pastoralsoziologie" u. ä. Als Arbeitshilfen zur Bezeichnung echter Teilaufgaben der Pastoraltheologie können wir solche Benennungen jedoch durchaus bestehen lassen.
V. Schurr, der Garser Redemptorist, wie sein Ordensbruder B. Häring von der volksmissio-

narischen Aufgabe seines Ordens stark beeinflußt, spricht denn auch vorsichtiger nur von der „Pfarrsoziologie" als der Wissenschaft, „welche das Soziale in Rücksicht auf die Pastoration zum Gegenstand hat", die die Pfarrei untersucht „nach der Wechselwirkung der gesellschaftlichen Einflüsse und der christlichen Religion, die Resultate für die Seelsorge auswertet und Ziele und Wege zur Durchführung angibt" (109). Die Tatsache, daß der Einzelmensch „bis zu 90% und mehr" von den Wertungen und Leitbildern seiner mitmenschlichen Umgebung abhängt, hat die Moralpsychologie schon länger gewußt (wenn sich auch über Zahlen streiten läßt); die praktische Seelsorge hat freilich daraus noch viel zu wenig Konsequenzen gezogen. O. v. Nell-Breuning kann wohl nicht widersprochen werden, wenn er schrieb, die Kirche habe den Arbeiterstand auch deswegen weitgehend verloren, weil sie – aus fehlender Befähigung zum soziologischen Denken – allzu lange versäumte, für den neuen Stand als solchen Gerechtigkeit zu fordern, sich vielmehr allzu lange mit nur individueller caritativer Hilfe begnügte. Ebenso wenig kann übersehen werden, daß die Rechristianisierung in Frankreich anhob mit einer ehrlichen, mit den Mitteln moderner Gesellschaftswissenschaft durchgeführten Bestandsaufnahme und planmäßiger Überlegung neuer Seelsorgsmethoden, die den gewandelten Lebensverhältnissen besser entsprachen als die herkömmlichen, die ja anderen Gesellschaftszuständen angepaßt waren. Auch in Deutschland führte die Debatte über Pfarrei und Pfarrprinzip (O. v. Nell-Breuning, K. Rahner, F. X. Arnold) immerhin schon zu dem gegenwärtigen Kirchenrecht gegenüber förmlich revolutionären möglichen Perspektiven. So muß es durchaus begrüßt werden, daß in Schurrs vorliegender Arbeit – gewiß kein neues Hand- oder Lehrbuch der gesamten Pastoraltheologie – wohl aber ein Buch für die Hände der Seelsorger und der aktiven Laien – denn die Zeiten einer „monologen Seelsorge, eines ausschließlichen Parochialismus" (68), wie anderwärts formuliert wurde, der „Ein-Mann-Seelsorge" sind unweigerlich vorbei – entstanden ist, eine „Pastoral der Umwelt und des Laientums", das die modernen Erfahrungen und Hilfsmittel, vorab die vorhandene, teilweise weit verstreute Literatur der unmittelbaren Praxis nahebringt. Wie konkret das Buch wird, beweisen nicht nur die eingestreuten statistischen Ergebnisse, sondern die beigegebenen Formulare (Zählkarte u. a.), Einladungsschreiben, Vortragsskizzen für die Schulung der „kollektiven Laieneliten" für alle Bereiche ihrer Aufgabe (Pfarrgottesdienst, Pfarrsoziographie, Häuserapostolat, junge Familie, Welt der Arbeit und des Betriebes, Organe der öffentlichen Meinungsbildung und Freizeitgestaltung). Das Schlußkapitel zeigt die Grenzen der herkömmlichen Pfarreimission und weist auf die entsprechend vorbereitete Gebietsmission als die heute einzig angemessene Form dieses wichtigen Seelsorgemittels hin. Besonders erfreulich ist der optimistische Grundzug, der manchen pastoralen Defaitismus nicht nur beschämen, sondern vielleicht doch noch überwinden helfen kann. Auch der Pastoralunterricht wird gut tun, an den Tatsachen und Lehren, wie sie in diesem Buche erstlich zusammengefaßt vorliegen, nicht vorüberzugehen; sind doch unsere Jungpriester der Welt von heute ohnehin in allzu großer Fremdheit meist sehr wenig gewachsen (so sehr sie einzelnen ihrer Symptome u. U. heftig verfallen sein können). Es erübrigt sich, nochmals zu betonen, daß das Ganze der Aufgabe, auch des Unterrichts, damit jedoch nicht getan sein kann, weil die Grundsätze der theologischen Disziplin weiter weisen und tiefer ansetzen müssen. Die Gefahr eines religiösen Soziologismus sehen wir bei der Bewußtseinslage der deutschen Seelsorge mit dem Verfasser auf längere Zeit noch nicht gegeben. Vorerst bleibt die entgegenstehende Haltung einer Wirklichkeitsfremdheit, der gegenüber die ehrliche Sicht wirklich nicht zunächst neue Technik, sondern „neues Ethos" erfordert (109).

Würzburg Heinz Fleckenstein

Zeller, Hermann, S. J., *Ein Werktag ist kein Unglück.* München, Ars sacra, 1957. 12 : 18,5 cm, 80 S. – Glanzfolienumschlag DM 5,20.

Die Tageslosungen der Brüdergemeinde haben für viele Protestanten geradezu Lebensbedeutung. Die verschiedenen Rundfunkstationen bringen, vielleicht in Erinnerung daran, ein besinnliches Wort zum Tagesbeginn in ihrem Programm. Wie erhebend und bestimmend diese Kürzestpredigten werden können, lassen uns vorliegende 25 Musterstücke ahnen. Sie sagen mit wenigen Worten viel, in manch einem Wort schier alles.

München Hugo Lang OSB

Kirchenrecht — Kirchengeschichte

Hofmeister, Philipp, *Die christlichen Eidesformen.* Eine liturgie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. München, Karl Zink, 1957. Gr.-8°, VIII und 129 S. – Engl. brosch. DM 12,—.

Wer sich mit kirchlichen Rechtssymbolen befassen will, der muß mit den einschlägigen Rechtsquellen und der Rechtsgeschichte vertraut sein, aber ebenso über gründliche Kenntnisse auf den Gebieten der Kultur- und der Religionsgeschichte, der Volkskunde und der Liturgie verfügen. Der Verfasser, Benediktiner der Abtei Neresheim, Professor an der Universität München, verfügt über ein solches umfassendes Wissen und eine erstaunliche Detailkenntnis, insbesondere auf den Gebieten der Rechts- und der Liturgiegeschichte. Davon gibt auch sein jüngst erschienenes Buch über die verschiedenen Formen des christlichen Eides Zeugnis. In mühsamer Kleinarbeit trägt Hofmeister auf verhältnismäßig knappem Raum ein reiches und vielschichtiges Quellenmaterial zusammen und geht diesem liebevoll bis ins einzelne nach (vgl. etwa S. 58–61 über das kirchliche Brauchtum bei Ablegung des Evangelieneides), ohne darüber die großen Linien der Entwicklung zu übersehen.

Aus der Fülle des Gebotenen kann hier nur das eine oder andere herausgehoben werden: Auch religionsgeschichtlich interessant ist neben einer Darstellung des Eides in vorchristlicher Zeit (1. Kap.) der durch zahlreiche Beispiele belegte allmähliche Übergang von der heidnischen zur christlichen Eidesform in Altertum und Mittelalter (2. Kap.). Zur Theologie des christlichen Eides äußert sich grundlegend Nikolaus I. in seinem Lehrschreiben an die Bulgaren (S. 11 f.).

Unter den christlichen Eidesformen haben der Reliquien- und der Evangelieneid eine hervorragende Stellung (eine spätere Abart des ersteren ist der Heiligeneid). Beide Arten sind schon seit alters und ungefähr für denselben Zeitraum bezeugt; doch überwiegt im ersten Jahrtausend der Reliquieneid, in der späteren Zeit mehr und mehr der Evangelieneid. Reliquien- und Heiligeneid müssen im Gefolge der reformatorischen Ablehnung des Heiligenkultes und unter dem Einfluß des modernen verweltlichten Rechtes allmählich anderen Eidesformen weichen, und selbst im kirchlichen Raum werden sie vom Evangelieneid fast völlig verdrängt (3. Kap.). Zur weiteren Verbreitung des Evangelieneides hatten bereits das Dekret Gratians, verschiedene Ausgaben des Pontificale Romanum und nicht zuletzt die Reformation beigetragen. Er steht heute wie im gemeinkirchlichen so auch im teilkirchlichen Recht in fast ausschließlichem Gebrauch (4. Kap.). In manchen Orden der lateinischen Kirche sowie in der Ostkirche begegnet uns freilich als weitere Eidesform auch heute noch der Kreuzeid (5. Kap.).

Eine eingehende Untersuchung der verschiedenen Eidesformen im Ordensleben, besonders bei Ablegung der Ordensprofeß, ergibt für die einzelnen Orden ein verhältnismäßig kleines Eigengut (6. Kap.). Fast noch mehr überrascht die Feststellung, daß auch bei den verschiedenen ostkirchlichen Riten hinsichtlich der Eidesformen kaum mehr Besonderheiten gegenüber der lateinischen Kirche zu finden sind (7. Kap.).

Wer Sinn hat für Brauchtum und Symbol in Recht und Liturgie, der wird aus dem Buch Hofmeisters und besonders aus seinen drei letzten Kapiteln (10.–12.) über Ort der Eidesleistung, Haltung von Körper und Händen bei Leistung des Eides manchen Gewinn ziehen.

Theologisch wie juristisch interessant ist die Frage, inwieweit das christliche Ideal der Bergpredigt („Ihr sollt überhaupt nicht schwören") da und dort seinen rechtlichen Niederschlag gefunden hat in einer Befreiung der Mönche und der Priester von der Eidesleistung, ja sogar in einer rechtlich anerkannten Freiheit adeliger und vornehmer Personen von der Leistung des Eides. An die Stelle des Eides tritt damit die eidesstattliche Erklärung (9. Kap.). – Das heutige Kirchenrecht kennt eine eidesstattliche Erklärung im eigentlichen Sinne, d. h. als Ersatz für einen rechtlich geforderten Eid, vielleicht gar mit eigener Strafsanktion versehen, nicht. Vgl. in diesem Sinn auch eine amtliche Erklärung des Rottenburger Generalvikars Dr. Hagen vom 25. 5. 1948 in: Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Bd. 19, S. 96.

Endlich vermag die Studie Hofmeisters einen kleinen, wohl unbeabsichtigten, aber eben aus diesem Grunde um so wertvolleren Beitrag zum ökumenischen Gespräch zu liefern: sie weist nicht bloß nach, daß neben dem Reliquien- und Heiligeneid bereits in der Kirche des Mittelalters der Evangelieneid zur Vorherrschaft gelangte, vielmehr auch, daß gerade der Hl. Stuhl es war, der die letztere, von der Reformation allein anerkannte Eidesform als ein wichtiges Stück gemeinchristlichen Brauchtums ohne Voreingenommenheit weiter förderte. Leider hat die Verwischung der Eidesunterschiede im staatlichen Recht der neueren Zeit auch diese christliche Eidesform immer mehr nicht nur aus dem öffentlichen Leben, sondern auch aus dem religiösen Bereich der nichtkatholischen Christen verdrängt (vgl. S. 124). Solch gemeinchristliches Brauchtum

zu erhalten bzw. wiedereinzuführen aber ist eine Aufgabe, die heute allen christlichen Bekenntnissen obliegt.

Dillingen/Donau Eugen Heinrich F i s c h e r

S e p p e l t, Franz Xaver, *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII.* Neu bearbeitet von Georg S c h w a i g e r. (Geschichte der Päpste, IV.) München, Kösel, ²1957. 8°, 525 S. und Nachwort. – Ln. DM 33,—.

Zur Freude einer großen und treuen Lesergemeinde ist nun von der Seppeltschen Papstgeschichte pünktlich in Neuauflage der 4. Band erschienen, der erstmals mitten im Krieg herauskam und deshalb nicht mehr über die Grenzen Deutschlands, kaum noch ausreichend in den deutschen Sprachraum dringen konnte. Über die Qualitäten des Lebenswerks Seppelts ist wohl nichts Neues mehr zu sagen. Seine Zuverlässigkeit, sein reifes und weises Urteil, seine künstlerischen Fähigkeiten der Darstellung sind unbestritten. Die Neuauflage ist dem rastlosen Fleiß und der Sorgfalt des neuen Bearbeiters zu verdanken. Er hat dem vorliegenden Band nun auch die eigene Schreib- und Urteilsweise stärker aufgedrückt, wobei es ihm gelungen ist, den einheitlichen Charakter und die geschlossene Wirkung des Werkes zu bewahren. Ein verstärktes Gewicht in der Neuauflage wurde auf die Vermehrung der Literaturhinweise von 21 auf 50 Seiten gelegt. Demgegenüber scheint der Umfang des Textes nur um wenige Seiten zugenommen zu haben. Der verkleinerte Satzspiegel gibt freilich ein unzutreffendes Bild, so daß die Zusätze doch ein ziemlich respektables Ausmaß einnehmen. Neben kleinen stilistischen Verbesserungen finden sich zahllose Zusätze erklärenden Charakters, denen nur wenige Kürzungen entgegenstehen. Beachtenswert sind vor allem die inhaltlichen Zusätze kleineren und größeren Umfangs, etwa über die Machtstellung Roberts von Neapel, die Würdigung der Mainzer Akzeptation, die Reformkommission unter Alexander VI., die Zusammenarbeit des gleichen Papstes mit den Türken, die religiöse Entwicklung Luthers, den englischen Eheprozeß usw. Die Zitate aus modernen Historikern wurden zahlreicher, die Urteile über einzelne Persönlichkeiten ausführlicher und zumeist pointierter. Es scheint überhaupt die ganze Darstellung eine größere Schwingungshöhe des Gefühlsmäßigen erhalten zu haben; man vergleiche etwa das vernichtende Urteil über Rom z. Z. Hadrians VI., aber auch die Verdikte über Benedikt XI. und weitere Päpste, besonders aber das Schlußurteil über die Renaissancepäpste überhaupt oder, nach der anderen Seite, die Sympathie für Sigismund oder die Milde, die Luther auch bei seiner Polemik erfährt. Wenn man bei der sachlichen Zuverlässigkeit des Bandes noch einige Wünsche äußern darf, dann wären es jener nach einer weiteren Abklärung der Schuld Nogarets an den Vorgängen in Anagni (Fawtier), einer Erwähnung der Bannung Friedrichs III. von Sizilien, einer eingehenderen Stellungnahme zu den modernen Versuchen einer Rehabilitation Alexanders VI. oder zu den letzten Streitfragen über die Demarkationsbullen von 1493. Der Vorschlag der Verbindung der Mainzer Angelegenheit mit dem Ablaß für St. Peter wurde wohl nicht von der Datarie, sondern von dem römischen Vertreter der Fugger aufgebracht (vgl. v. Pölnitz, *Jakob Fugger II,* 324 ff.).

München Hermann T ü c h l e

K a n t z e n b a c h, Friedrich Wilhelm, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957. 8°, 260 S. – Engl. brosch. DM 11,50.

Wenn einmal die Geschichte Lehrmeisterin sein kann, dann doch in dem jedem Christenmenschen auf der Seele brennenden Problem der Wiedervereinigung im Glauben. Schon aus diesem Grunde verdient eine Untersuchung wie die vorliegende volle Aufmerksamkeit. Denn das Mühen um die Einheit ist ja so alt wie die Spaltung selbst und es ging doch wie ein Erschrecken durch die Christenheit, als sie nach Jahrzehnten leidenschaftlichen Ringens die Tatsache der Trennung, der gewordenen Konfessionen, entdeckte. Welche Wege und Umwege zur Behebung dieser existentiellen Not versucht wurden, welche Männer und welche Motive dabei eine Rolle spielten, wird hier vor Augen geführt. Dies geschieht freilich nicht in einem „unparteiischen" und innerlich unbeteiligten Schildern, sondern in einer Darstellung, die offen den reformatorischen Standpunkt ihres Verfassers bekennt, von vornherein also nicht irgend eine Glaubensmengerei als Mittel und Ziel anpreisen will. Mit großer Entschiedenheit spricht sich K. etwa gegen den Versuch einer künstlichen Einigungsformel nach der Art des consensus quinquesaecularis aus. Nicht ein Zurückführen auf irgend einen Status quo – es gibt kein ideales christliches Altertum –, auf dem man sich mit Gewalt vergleichen will, ist also vorgeschlagen, sondern ein Ringen um die neu aufgebrochenen theologischen Fragen und die der Kirche neu geschenkten Heilserkenntnisse. Nicht zuletzt wird es um den rechten Begriff der Tradition und ihrer Aufgabe gehen müssen. Doch ist die Darstellung des Problems keine streng systematische, da K. die persönlichen Faktoren im Gang der ökumenischen Bewegung des Jahrhunderts von Erasmus bis Calixt schildern will. Es ist eine illustre Reihe edler

Gestalten aus beiden Lagern, die oft mit wenigen Strichen geschickt und treffend gezeichnet werden. Schade, daß eine eingehende Behandlung von Pflug noch an den Schwierigkeiten der Veröffentlichung seiner Werke scheitern mußte. Die Darstellung der religiösen Haltung Maximilians II. (S. 218; hier ist übrigens 1522 ein Druckfehler) ist neu, vermag aber nicht ganz zu überzeugen. Bei dem mit großer Sympathie behandelten Calixt vermißt man ein Eingehen auf das Thorner Religionsgespräch und auf die Diss. von H. Schüssler. Umfangreiche Literaturangaben erhöhen den Wert des schmalen Buches. Zu ergänzen wäre etwa I s e r l o h, *Der Kampf um die Messe,* und G. M e n g e, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben.* Der auf S. 187 angeführte „Fuldaer Plan" zur Wiedervereinigung gehört freilich nicht in die Lebenszeit Witzels, sondern in das späte 18. Jahrhundert.

München Hermann T ü c h l e

Z u m k e l l e r, Adolar, OESA, *Hermann v. Schildesche OESA.* † 8. Juli 1357. Würzburg, Augustinusverlag, 1957. 8°, 130 S. – Brosch. DM 5,80.

Zur 600. Wiederkehr seines Todestages erhält der westfälische Theologe aus dem Orden der Augustinereremiten die verdiente wissenschaftliche Biographie aus der Feder eines Ordensmitbruders, der sich schon längst durch verschiedene wertvolle Arbeiten über die Augustinertheologie des Spätmittelalters ausgewiesen hat. Die breite archivalische Grundlage läßt den Verfasser eine Reihe bisheriger Angaben über Lebens- und Studiengang Hermanns verbessern und stellt vor allem auch seine Tätigkeit als Provinzial wie als Generalvikar von Würzburg in ein helleres Licht. Auf das literarische Schaffen des Theologen wird freilich nur kurz eingegangen. Verfasser möchte die nähere Darlegung einer eigenen Abhandlung reservieren. Immerhin wird der kirchenpolitische Rahmen der Verhandlungen zwischen Avignon und Ludwig dem Bayern oder die aufgeregte religiöse Würzburger Umwelt eindringlich gezeichnet und damit der erste Schlüssel zum Verständnis des reichen Schrifttums des Augustiners gegeben. Nicht zuletzt ist auf die äußerst wertvolle Zusammenstellung der Provinziale der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz bis 1523 und das Verzeichnis der Provinzialkapitel zu verweisen, zusammen mit den Ausführungen des gleichen Verfassers über das Historische Archiv der Deutschen Augustinerprovinz in Augustiniana VI, 1956, 537/601 recht dankenswerte Beiträge zu der den anderen Orden gegenüber bisher etwas vernachlässigten Geschichte der Augustinereremiten.

München Hermann T ü c h l e

W e r m t e r, Ernst Manfred (Herausgeber), *Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen.* Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–62). (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 82.) Münster W., Aschendorff, 1957. 8°, VI und 83 S. – Kart. DM 6,—.

Die Briefe, die Kardinal Hosius und Herzog Albrecht von Preußen in der Frage des Trienter Konzils 1560/62 miteinander gewechselt haben, verdienten wirklich eine wörtliche und vollständige Herausgabe. Dafür wird der Reformationshistoriker dem Bearbeiter aufrichtig dankbar sein, zumal diese erste ungekürzte Edition in die inneren Gesinnungen zweier für das religiöse Schicksal des deutschen Ostens entscheidender Persönlichkeiten hineinschauen läßt. Denn diese 11 Briefe gehen weit über den Raum diplomatischer Verhandlungen und Erwägungen hinaus. Hier spricht der Nachbar offen zum Nachbarn, hier ringt der Bischof um die Seele des Herzogs, hier sucht der Herzog sein Nein zum Konzil, mit dem er sich schon 1537 beschäftigt hatte, und seine Auffassung von dem Glaubensartikel von der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche theologisch zu rechtfertigen. Das Problem des Verhältnisses des Papstes zum Wort Gottes, der apostolischen Sukzession, der Sündenvergebung durch die Kirche, der Spaltung in der Kirche und viel Anderes steht im Mittelpunkt der Darlegungen. Die eigentlichen kirchengeschichtlichen Momente sind nicht vergessen, weder der Empfang der württembergischen Gesandten 1551 in Trient noch das Sündenbekenntnis Hadrians VI. in Nürnberg – also muß die gerühmte Einheit von früher nicht so hoch zu rühmen sein. Aber es geht nicht um das Menschliche in der Kirche, das Hosius mit Geduld zu ertragen mahnt; es geht für den Herzog darum, daß der Papst die Lehre verfälscht und sich zum Richter über das Wort Gottes aufwirft. Trotz der Mitwirkung der Aurifabers in diesem theologischen Brief scheint mir nicht bloß die Ablehnung, sondern auch ihr Ton vom Herzog selbst zu stammen (man vergleiche dazu den persönlichen Anteil des Herzogs an der nach ihm genannten Konfession bei E. Roth, zitiert auf S. 2). Die Einleitung und die Anmerkungen sind knapp, aber recht zuverlässig. Auch polnische Literatur wurde dafür herangezogen. Für Laski (S. 35) ist freilich auf die neue polnische Biographie von O. Bartel (Warschau 1955) hinzuweisen.

München Hermann T ü c h l e

P h i l i p p, Wolfgang, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, 228 S., 20 Tafeln mit 37 Abbildungen. – Ln. DM 24,—.

Mit gespannten Erwartungen mag man an die nicht immer leichte Lektüre des angezeigten Werkes herangehen und man wird sie mit manchen Erkenntnissen, mit noch mehr Anregungen und auch einigen fragenden Bedenken beenden. Mit den Definitionen der Aufklärung von Cassirer, Dilthey und Troeltsch ist der Raum der Untersuchungen abgegrenzt. Sie gelten freilich nicht der Aufklärung als solcher, sondern nur dem Werden der Frühaufklärung, für die die „Physikotheologie", die man gemeinhin als Wolffianismus bezeichnet, als charakteristisch gilt. Diese Bewegung konzentriert sich um einige englische und deutsche Theologen mit der Kontaktstelle Hamburg; sie weiß sich als Erbin des Katalanen Raimund v. Sabunde (über ihn vgl. auch T. y J. Carreras, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV,* Madrid 1943). Der Weg seiner *Theologia naturalis* führt über Montaigne und Bellarmin, Kircher und Newton in einem breiten Strom in das 18. Jahrhundert, so daß Chr. Wolffs Anspruch, der Schöpfer dieser Idee zu sein, recht fragwürdig erscheint. Das Resultat dieser Bewegung aber sei die Loslösung der christlichen Botschaft vom antiken Weltbild gewesen. Ein anderer Quellstrom der Aufklärung aber führe zum Rationalismus und Materialismus und sein Ursprung liege im Barock. Hier wird sich freilich ein gewisser Zweifel regen, ob solcher Anschuldigung ein allgemein gültiges Bild des Barock zugrunde liegt. Es scheint dem Rezensenten jedenfalls verfehlt, Erkenntnisse, die für den Bereich der protestantischen Theologie gelten mögen, unbesehen auch für den katholischen Raum zu übernehmen. Hier dürfte doch das große optimistische Lebensgefühl der katholischen Barockkultur übersehen sein. Sie war wirkungsmächtiger als die katholische Barockphilosophie, die übrigens mit ein paar Zeilen abgetan wird. Ein besonderer Wert des Werkes liegt in den zahlreichen seltenen Illustrationen und dem 32 Seiten starken Literaturverzeichnis, in dem auch die katholische Literatur nicht fehlt; vor allem die neueste, sogar Zeitschriftenliteratur von 1955, ist verzeichnet; aber so wichtige Werke wie Schnürer oder Hans Meyer (*Geschichte der abendländischen Weltanschauung*) werden nur ungern vermißt.

München Hermann T ü c h l e

S i e g l, Josef, *Franz von Baader.* Ein Bild seines Lebens und Wirkens. München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1957. Gr.–8°, 107 S. – Halbln. DM 8,50.

In einer Zeit ausgeprägten Spezialistentums tut es gut, sich wieder an die universalistischen Denker zu erinnern. Einen fast Vergessenen aus ihrer Zahl erweckt Siegl zu neuem Leben. F. v. Baader, Arzt, Bergmann und Philosoph in einer Person, der wie kein anderer, selbst in der Romantik, die Wissenschaften und die Religion zur Einheit zusammenspannen konnte, der sich in ökumenischer Arbeit um die russische Kirche aufzehrte, der ein christliches Europa über dem napoleonischen Reich als politisches Ziel zu verwirklichen suchte, der Spekulation und Aktivismus im Reich der Wissenschaften zu verbinden wußte: dieses hoch interessante Leben mag den Leser von selbst gefangen nehmen. Seiner Philosophie, die wiederum durch ihre universalen, alle Gebiete des Seins umfassenden Züge überrascht, muß in unserer romantikfernen Zeit freilich erst ein Zugang freigelegt werden. So wendet sich der Vf. in erster Linie an die Jugend unserer Hochschulen, die er durch die Art seiner Darstellung zweifellos in hohem Maße ansprechen wird. Der Kirchenhistoriker freilich wird an dem zugestandenermaßen nicht aus den Quellen gearbeiteten Bücklein viel Interessantes über die Hl. Allianz oder den Münchner Eoskreis lesen, andererseits aber bedauern, daß die Schwierigkeiten, in die Baader mit der katholischen Kirche geriet, fast nur andeutungsweise erwähnt werden. Kein Wort etwa über die Trinitätslehre Baaders und allzu wenig über die Aussöhnung des Sterbenden. Im reichen Literaturverzeichnis vermißt man Baaders Jugendtagebuch (1928) und die neue, von Susini besorgte dreibändige Briefausgabe.

München Hermann T ü c h l e

K r a u s, Andreas, *P. Roman Zirngibl von St. Emmeram in Regensburg.* Ein Historiker der alten Akademie (1740 bis 1816). Sonderdruck aus: Studien und Mitteilungen OSB, 66/67 (1956) S. 59–316.

Der Verfasser, dessen Forschungsgebiet die Entwicklung der bayerischen Historiographie ist, hat im vorliegenden Werk eine überzeugende Ehrenrettung der unter der Herrschaft der „Nordlichter" verachteten alten Münchener Akademie unternommen. Zugleich aber gibt er die bewegende Schilderung eines Mönchslebens während der letzten Jahre des Reichsstifts St. Emmeram und der Tätigkeit eines vertriebenen Ordensmannes als Archivar in Regensburg. Zu den großen Geschichtsschreibern gehört Zirngibl nicht, dazu fehlte ihm die literarische Gestaltungskraft und der Sinn für politische Probleme. Er war aber ein bahnbrechender Forscher, der als Schüler seines Fürstabtes Frobenius Forster die historische Methode gründlich beherrschte. Seine *Geschichte des bayerischen Handels* war die erste wirtschaftsgeschichtliche Leistung eines bayerischen Historikers, die ihren Wert auch heute noch nicht ganz verloren hat. Andreas Kraus vereinigt in seiner Biographie Zirngibls gewissenhaftes Studium eines weitverstreuten Quellenmaterials mit fesselnder Darstellungsweise und imponierender geistesgeschichtli-

cher Einordnungsgabe. Das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und eines Registers hat seinen Grund in der Publikationsart als Sonderdruck.

Regensburg Josef Staber

Haidacher, Anton, *Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit.* I. Teil: Bis zur Gründung der Universität Innsbruck (1669). In: Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum, 36 (1956) S. 5–99. Mit Bedacht hat der Verfasser den anspruchsvollen Titel: „Geistesgeschichte des Stiftes Wilten" vermieden; sein enger begrenztes Interesse zielt auf die Sorge des Klosters für die akademische Bildung seiner Kleriker. Für das Spätmittelalter allerdings kann freilich nur wenig zum Thema gesagt werden; schuld daran ist nicht nur die Lückenhaftigkeit der Quellen, sondern wohl noch mehr der mangelnde wissenschaftliche Eifer bei den Wiltener Prämonstratensern in diesem Zeitraum. Die Führer der kirchlichen Erneuerungsbewegung, davon überzeugt, daß die grobe Unwissenheit des Klerus an dessen Versagen gegenüber der Reformation mitschuldig war, legten großen Wert auf die akademischen Studien des Welt- und Ordensklerus. Erzherzog Ferdinand II. erließ 1591 dem Stift Wilten sogar das althergebrachte Jägergeld unter der Bedingung, die ersparte Summe für den Universitätsaufenthalt von Stiftsangehörigen zu verwenden. Das Universitätsstudium beeinflußte mittelbar auch das religiöse Leben im Kloster; in Dillingen und Ingolstadt, den lange Zeit bevorzugten akademischen Bildungsstätten für die Wiltener, wurden die Ordensstudenten ganz im Sinn der Spiritualität der Gesellschaft Jesu (methodische Betrachtung, Exerzitien, Marianische Kongregationen) geschult. Die aufschlußreiche Arbeit Haidachers ist von allgemeiner kirchengeschichtlicher Bedeutung.

Regensburg Josef Staber

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Adam, August, *Frömmigkeit und Gnade.* 2. neubearbeitete und verbesserte Neuauflage. Würzburg, Augustinus, 1957. 8°, 148 S. – Ln. DM 6,80.

Angela, Sr., Ursuline, *Dein Antlitz will ich suchen.* München, Ars sacra, 1957. 8,5 : 15,5 cm, 240 S. – Ln. DM 7,80.

L'Année canonique. Recueil d'études et d'informations. Tome IV, 1956. Paris, Institut Catholique/Letouzey et Ané, 1957. Gr.–8°, XIX und 509 S. – Kart. 2 300,— fr.

Asmussen, Hans, *Das Sakrament.* Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957. 8°, 114 S. – Engl. brosch. DM 6,40.

Asmussen, Hans, und Stählin, Wilhelm (Herausgeber), *Die Katholizität der Kirche.* Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957. 8°, 390 S. – Engl. brosch. DM 18,—; Ln. DM 19,80.

Baumgartner, Charles, SJ und andere, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique.* Doctrine et histoire. Fascicules XXII–XXIII. *Direction spirituelle. – Dorothée de Montau.* Paris, Beauchesne, 1956. 22,5 : 30 cm, Sp. 1089–1664. – Preis nicht mitgeteilt.

Baur, Johannes, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, Rauch, 1957. 12 : 16,5 cm, 100 S. – Ln. DM 7,50.

Behn, Irene, *Spanische Mystik.* Darstellung und Deutung. Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 792 S. – Ln. DM 37,50.

Benedikt, Johannes, *Das Lied von der Armut.* München, Ars sacra, 1957. 8,5 : 15 cm, 160 S. – Ln. DM 6,—.

Bouillard, Henri, *Karl Barth.* Genèse et évolution de la théologie dialectique. Paris, Aubier, 1957. 8°, 284 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Bouillard, Henri, *Karl Barth.* 2 Bde. Paris, Aubier, 1957. 8°, 288 und 308 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Brandenburg, Albert, *Hauptprobleme der evangelischen Theologie.* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 2.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957. 8°, 63 S. – Kart. DM 4,20.

Brant, Walter, *Wer war Jesus Christus?* Verändern die Schriftrollenfunde vom Toten Meer unser Christusbild? Stuttgart, Union, 1957. Gr.–8°, 314 S. – Ln. DM 17,80.

Büchner, Franz, *Vom geistigen Standort der modernen Medizin.* Gesammelte Vorträge und Reden zur medizinischen Anthropologie. Freiburg, Schulz, 1957. 8°, 157 S. – Kart. DM 8,50.

Cranston, Ruth, *Das Wunder von Lourdes.* Ein Tatsachenbericht. Deutsch von Peter Stadelmayer. München, Pfeiffer, 1957. 8°, 264 S. und 16 Kunstdrucktafeln. – Ln. DM 14,80.

Dempf, Alois, *Kritik der historischen Vernunft.* München, Oldenbourg, 1957. 8°, 319 S. – Brosch. DM 34,—.

Eder, Gottfried, *Der göttliche Wundertäter.* Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch. Passau, Kommissionsverlag Passavia, 1957. 12 : 18 cm, 231 S. – Kart. DM 6,—.

Escrivá, Jose M., *Der Weg.* (Aus dem Spanischen.) Bonn, Adamas, 1956. Kl.–8°, 203 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Every, Brother George, SSM, *Lamb to the Slaughter.* London, Clarke & Co., 1957. 8°, 128 S. – Geb. 7 s. 6 d.

Feiner, Johannes – Trütsch, Josef – Böckle, Franz (Herausgeber), *Fragen der Theologie heute.* Einsiedeln–Zürich-Köln, Benziger, 1957. Gr.–8°, 588 S. – Ln. DM 26,80.

Fuchs, Alois, *Die Wallfahrtskapelle Le Corbusiers in Ronchamp.* Kritisch beurteilt. Paderborn, Schöningh, 1956. 8°, 38 S. und 16 Abb. – Kart. DM 3,80.

Gärtner, Bertil, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot.* (Horae Soederblomianae, IV.) Uppsala, C.W.K. Gleerup/Lund, 1957. 8°, 68 S. – Kart. Kr. 5,-.

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Philosophische Anthropologie.* Stuttgart, Kohlhammer, 1957. Gr.–8°, X und 396 S. – Engl. brosch. DM 24,—.

Hofinger, Johannes, SJ, und Kellner, Joseph, SJ, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission.* Mit einem Vorwort von Josef Andreas Jungmann SJ. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1957. 8°, 455 S. – Ln. DM 21,—.

Jacob, Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament.* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955. Gr.–8°, 287 S. – Kart. 12,50 sfr.

Jedin, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg, Herder, 1957. Gr.–8°, XII und 550 S. – Brosch. DM 33,50; Ln. DM 38,—.

Kolbe, Ferdinand, *Hinauf nach Jerusalem.* 74 Meßansprachen für die Sonntage und Wochentage von Septuagesima bis Ostern. Trier, Paulinus, 1958. 11,5 : 18,5 cm, 120 S. – Ln. DM 5,80.

Lebensweisheit. (Sinnsprüche, handgezeichnet mit Miniaturen in Rot und Gold.) München, Ars sacra, 1957. 8 : 11,5 cm, 52 S. – Jap. geb. DM 4,20.

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church.* (Übers. aus dem Französischen.) London, Clarke & Co., 1957. 8°, 252 S. – Geb. 16,— s.

van Melsen, A.G.M., *Atom gestern und heute.* Die Geschichte des Atombegriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Deutsche Ausgabe, mit Quellentexten erweitert von H. Dolch. (Orbis Academicus.) Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, XIII und 315 S.– Ln. DM 23,80.

Mühlbauer, Johann, *Leben und Leiden der Schwester M. Fidelis Weiß von Reutberg.* Vierte, neubearbeitete Auflage. München, Pfeiffer, 1956. 8°, 174 S. und 11 Bilder. – Kart. DM 5,30; Ln. DM 7,20.

v. Nell-Breuning, Oswald, – Sacher, Hermann (Herausgeber), *Zur christlichen Staatslehre.* Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. (Wörterbuch der Politik, II.) Freiburg, Herder, 1957. 18 : 26 cm, VI und 210 Spalten. – Kart. DM 6,50.

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer, vollständig neu bearbeitet von Nikolaus Adler. Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1957. 10,5 : 16,5 cm, XXXII und 990 S. – Ln. DM 6,80.

Newman, John Henry, *Christentum und Wissenschaft.* Hrsg. u. eingeleitet von Heinrich Fries. Übersetzt von Arnold Diehm. Darmstadt, Gentner, 1957. Gr.–8°, 20 und 67 S. – Ln. DM 12, —.

Peichl, Hermann, OSB (Herausgeber), *Katholischer Glaube und Wissenschaft in Österreich.* Jahresberichte der Wiener Katholischen Akademie. 1. Bd. (1945-1955). Wien, Herder, 1957. Gr.–8°, XV und 410 S. – Kart. DM 26,—.

Pfab, Josef, *Kurze Rubrizistik.* Paderborn, Schöningh, 1958. 10,5 : 16 cm, 182 S. – Ln. DM 8,40.

von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments.* Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München, Kaiser, 1957. Gr.–8°, 472 S. – Brosch. DM 21,—; Ln. DM 24,—.

Rahner, Karl, *Geist in Welt.* Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zweite Auflage. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes B. Metz. München, Kösel, 1957. 8°, 414 S. – Ln. 29,50.

Redlich, Virgil, OSB (Herausgeber), *Moralprobleme im Umbruch der Zeit.* München, Hueber, 1957. 8°, VIII und 181 S. – Kart. DM 5,90.

Russische Mystik. Eine Anthologie. Übertragen von Reinhold v. Walter. Begleitworte von Julius Tyciak. Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 256 S. – Ln. DM 16,80.

Schamoni, Wilhelm, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung.* Paderborn, Schöningh, 1958. 8°, 135 S. – Kart. DM 6,80.

Schilpp, Paul A. (Herausgeber), *Karl Jaspers.* Stuttgart, Kohlhammer, 1957. 8°, XII und 871 S. – Ln. DM 43,—.

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar. Düsseldorf, Patmos, 1957. Gr.–8°, 315 S. – Ln. DM 34,50.

Schilling, Othmar, *Das Heilige und Gute im Alten Testament.* Mainz, Grünewald, 1957. Kl.–8°, 54 S. – Kart. DM 2,50.

Schmidthüs, Karlheinz, *Von der Einheit der Welt.* Das Programm Pius' XII. Freiburg, Herder, 1957. 11 : 18 cm, 186 S. – Kart. DM 1,90.

Schneider, Rudolf, *Seele und Sein.* Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart, Kohlhammer, 1957. 8°, 235 S. – Kart. DM 18,—.

Schwarz, Richard, *Wissenschaft und Bildung.* Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, VIII und 336 S. – Ln. DM 19,50.

Semmelroth, Otto, SJ, *Das geistliche Amt.* Theologische Sinndeutung. Frankfurt a. M., Knecht, 1958. 8°, 336 S. – Ln. DM 12,80.

Slovo. Heft 6–8. Zbornik posvećen Josipu Vajsu prilikom 60-te godišnjice njegova dolaska u Hrvatsku. Zagreb, Staroslavenski institut, 1957. Gr.–8°, 422 S. und mehrere Abb. – Preis nicht mitgeteilt.

Söhngen, Gottlieb, *Gesetz und Evangelium.* Ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, X und 136 S. – Ln. DM 7,80.

Straub, Heinrich, *Die Geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Münchener Theologische Studien. III: Kanonistische Abteilung, 9. Band.) München, Zink, 1957, Gr. 8°, XVI und 285 S. - Brosch. DM 24.-

Trilling, Wolfgang, *Christusgeheimnis – Glaubensgeheimnis.* Eine Einführung in das Markus-Evangelium. Mainz, Grünewald, 1957. Kl.–8°, 57 S. – Kart. DM 2,80.

Vogel, Gustav L., *Tiefenpsychologie un Nächstenliebe.* Mainz, Grünewald, 1957. Kl.–8°, 72 S. – Kart. DM 3,20.

Volk, Hermann, *Christus und Maria.* Dogmatische Grundlagen der Marianischen Frömmigkeit. 2., durchgesehene Auflage. Münster W., Aschendorff, 1958. 8°, 44 S. – Kart. DM 2,40.

Volk, Hermann, *Schöpfungsglaube und Entwicklung.* 2., durchgesehene Auflage. Münster W., Aschendorff, 1958. 8°, 24 S. – Kart. DM 1,90.

Vriezen, Th. C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.* Neukirchen, Erziehungsverein, o.J./1956/. Gr.–8°, XII und 343 S. – Brosch. DM 20,—; Ln. DM 23,50.

Wagner, Johannes, *Eneuerung der Liturgie.* (Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi.) Trier, Paulinus, 1957. 8°, 362 S. – Ln. DM 14,80.

Weber, Günther, *Die Bildhaftigkeit der christlichen Verkündigung.* Paderborn, Schöningh, 1958. 11 : 19 cm, 104 S. – Kart. DM 3,80.

Weisheit des Glaubens. (Sinnsprüche, handgezeichnet mit Miniaturen in Rot und Gold.) München, Ars sacra, 1957. 8 : 15,5 cm, 52 S. – Jap. geb. DM 4,20.

von Weizsäcker, Viktor – Wyss, Dieter, *Zwischen Medizin und Philosophie.* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1957. 8°, 300 S. — Kart. DM 13,80.

Wellhausen, J., *Israelitische und jüdische Geschichte.* Neunte Auflage. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1958. 8°, 371 S. - Ln. DM 19,80.

Willmann, Otto, *Didaktik als Bildungslehre.* Nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. Mit einer Einführung von Fr. X. Eggersdorfer in Otto Willmanns Leben und Werk 1839-1920. Sechste, unveränderte Auflage. Freiburg-Wien, Herder, 1957. Gr.-8°, XXXVI und 677 S. - Ln. DM 32,-.